PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA

EN EL XVI CENTENARIO
DEL NACIMIENTO
DE SAN AGUSTIN

OCTUBRE - DICIEMBRE
NUM. 40 1954 VOL. 10
MADRID

SUMARIO

Págs.

Metafísica y mística de San Agustín, por *Carlos Boyer, S. J.* 415
San Agustín ante la angustia y la paz existenciales, por *Juan Peguero-les, S. J.* 423
San Agustín ¿iniciador del "Intuicionismo emocional"?, por *Jesús Muñoz, S. J.* 455

LIBROS.

J. Hirschberger: Geschichte del Philosophie. II. Neuzeit und Gegenwart.—*G. Berkeley*: The Works of G. B. Bishop of Cloyne. *S. De Bonis*: Posición filosófica de Menéndez Pelayo.—*P. Filiasi*: Problematica della filosofia odierna.—*W. Steinberg*: Grundfragen des menschliches Seins. Eine Einführung in die philosophische Anthropologie.—*M. Sancho Izquierdo*: Moral profesional.—*Léonard de Vinci et l'expérience scientifique au XVI^e siècle.—L. Perego*: La Natura e il soggeto.—*J. Clark*: Conventional Logic and Modern Logic.—*Chow Yhi-Ching*: La Philosophie Morale dans le néo-Confucianisme.—*Codices Burghesiani*: Bibliothecae Vaticanae.—*P. Mesnard*: Kierkegaard. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie.—*Theresia Renata de Spiritu Sancto (Posselt)*: Edith Stein. Una gran mujer de nuestro siglo.—*J. Rey Pastor, I. Quiles*: Diccionario filosófico.—*Santo Tomás Moro*: Utopia.—*M. Kant*: La raison pure.—*L. Stefanini*: Estética.—*F. González Vicén*: La Filosofia del Estado en Kant.—*G. Scherz*: In Rufe del Heiligkeit. Zeugnisse für fama sanctitatis Niels Stensen.—*M. da Costa:* Inéditos de Filosofia em Portugal.—*R. Müller:* Dichtung der Krise.—*M. Menéndez Pelayo:* La estética del idealismo alemán.—*Ch. Perelman, et L. Olbrerchts-Tyteca:* Réthorique et Philosophie.—*J. Chaix-Ruy*: Les dimensions de l'être et du temps.—*G. Bachelard:* Le materialisme rationnel.—*Procredings of The American Catholic Philosophical Association.* Vol. XXVII.—*F. Copleston*: A History of Philosophy. Vol. III.—*A. Hayen*: Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Eglise.—*J. Rodríguez Arias:* El más antiguo y discutido argumento para probar la incorporeidad del alma humana 489

REVISTAS. [Siglas, p. 530].
Historia de la Filosofia antigua y medieval 516
CRÓNICA 531
Libros recibidos 534
Indices del volumen 10 (1954) 537

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*J. Echarri, S. J.*, de la Facultad de Oña (Burgos).—*J. Roig Gironella, S. J.*, de la Facultad de S. Cugat de Vallés (Barcelona).—*N. González Caminero, S. J.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*S. Gómez Nogales, S. J.*, de la Facultad de Madrid (Chamartín).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN.—Libros para recensión, revistas de canje, etc.
L. Salcedo, S. J.—Apartado 6046. Pablo Aranda, 3.—Madrid (6).

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1954:

España	69
Extranjero	90
Número suelto	25
Número atrasado	30

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad:
Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8,001.—Madrid.

METAFISICA Y MISTICA DE SAN AGUSTIN*

El benedictino Dom C. Butler escribía en su hermoso libro *Western Mysticism* [1]: "Agustín es para mí el príncipe de los místicos: encierra en sí, en una medida que no encuentro en ningún otro, los dos elementos de la experiencia mística, es decir: la más penetrante visión intelectual de las cosas divinas, y un amor de Dios que fué una pasión abrasadora". Algunos años más tarde, un religioso agustino, el Padre Ephrem Hendrikx, publicaba un volumen sobre la relación de San Agustín con la mística, y en él sacaba la siguiente conclusión: "Agustín fué un gran entusiasta, pero no un místico", y en el curso de su estudio, cuidadoso y erudito, citaba más de un autor inclinado en el mismo sentido (v. g. W. Thimme, K. Holl, etc.) [2].

Juicios tan opuestos sobre un doctor que ha escrito tanto y que no es oscuro prueban por lo menos que hay que esclarecer un problema sobre el misticismo de Agustín. Tal vez la dificultad provenga menos de los textos de Agustín que de las diferentes concepciones que los intérpretes tienen de la mística.

Si, en efecto, se considera a los estados místicos como brotando directa y principalmente de la vida afectiva, de suerte que cuanto un acto es más intelectual sea menos místico, se reconocerá con dificultad el carácter místico de las descripciones de Agustín, en las que la inteligencia

---

* Por no tener cabida en el presente número ordinario, dedicado a S. Agustín, se publicarán en los números próximos dos artículos de E. Elorduy, S. I., sobre *la metafísica de S. Agustín;* otros dos de J. González Quevedo, S. I., sobre *la teoría de la iluminación,* y una nota de J. Muñoz, S. I., sobre el sentido del "cor" en San Agustín.

Pueden además consultarse los artículos siguientes publicados en Pensamiento: S. Cuesta, S. I.: *De la teoría del Estado, según San Agustín. Los textos originarios del agustinismo político.* I (1945) 63-94. J. Iriarte: *¿Filósofo San Agustín?* I (1945) 275-298.

[1] 2.ª ed., London, 1927, p. 24.

[2] *Augustins Verhältnis zur Mystik.* Eine patristische Untersuchung, Würzburg 1936, p. 176.

juega un papel tan importante. Pero se puede preguntar con qué derecho se restringe el oficio del conocimiento en la experiencia mística, siendo así que tantos autores y el mismo Santo Tomás de Aquino declara que la contemplación es un acto de inteligencia [3]. Además, si se piensa que la mística no tiene más que un itinerario, el que ha descrito Santa Teresa, se encontrará con dificultad en los escritos de Agustín el equivalente del "Castillo interior". Pero, ¿dónde podría encontrársele antes del siglo XVI? Decididamente es necesario tener del misticismo una idea menos estrecha, y al mismo tiempo más profunda, comprendiendo en él toda vida especialmente movida por el Espíritu Santo. Esta acción especial se ejerce por medio de los dones, receptores sobrenaturales de luces y de afectos que sobrepasan el poder de las virtudes dejadas a su actividad ordinaria. Puede decirse que el sello del fenómeno místico es el conocimiento de una mayor pasividad. "El místico tiene conciencia de recibir de Dios un amor totalmente hecho" [4]. Se recibe un impulso que nuestro organismo de gracia no podría producir. Sin embargo, esta nota de pasividad no es percibida siempre con claridad; y cuando lo es, no está siempre expresamente significada en los textos. Por eso no es fácil frecuentemente afirmar con certeza la presencia de un toque místico. Pero es tal vez más difícil todavía excluir con certeza todo misticismo auténtico de la vida de un santo.

La dificultad de encontrar una materia semejante se aumenta todavía por el hecho de que nosotros hablamos de la vida sobrenatural sirviéndonos de palabras formadas para describir la vida natural. Una contemplación filosófica se traduce naturalmente en términos que pueden servir también para una contemplación religiosa; y aun los mismos términos pueden encontrarse para describir tanto una gracia ordinaria como una gracia mística. Hay, en efecto, en toda búsqueda de Dios un itinerario general y obligatorio: se parte de las perfecciones creadas, se sube sobre ellas, se detiene uno ante la perfección increada, y enseguida se vuelve a los pensamientos ordinarios. Así lo hacemos cuando queremos probar la existencia de Dios. Pero también cuando buscamos a Dios en la oración para adorarle y amarle; y esta misma búsqueda es la preparación próxima para una iluminación mística, si Dios la concede. Las semejanzas de itinerario pueden encontrarse con diferencias esenciales de la experiencia vivida.

Vengamos al caso de Agustín. Difícilmente comprendo que el Padre Hendrikx apele a la doctrina agustiniana del conocimiento para negar en

---

[3] *Sum. Theol.*, II-II, q. 180, a. 1.
[4] M. DE LA TAILLE, S. J., *Recherches de Science Religieuse*, IX, 1919.

San Agustín los dones místicos. Aun cuando la epistemología del santo doctor fuese falsa e incapaz de explicar los hechos místicos, ¿podría esto impedir que Dios le concediese las gracias más especiales? ¿No se puede ser místico sin poseer una perfecta teoría del conocimiento? Pero lo más sorprendente es que se pueda encontrar una incompatibilidad entre la filosofía de Agustín y la mística. Porque, en resumidas cuentas, la teoría de la iluminación, de cualquier manera que se la comprenda, significa siempre que Dios nos comunica la verdad. El peligro de esta doctrina, que el Obispo de Hipona evitó, pero del que no se han visto libres muchos de sus intérpretes, está más bien en exagerar la pasividad de la inteligencia. En lugar de excluir la mística, se corre el riesgo de introducirla en todas partes. Si Dios debe arrojar sobre nosotros la luz de las verdades más simples, ¿será sorprendente que arroje también sobre nosotros la luz de sus propios misterios? En todo caso no será la doctrina filosófica de la iluminación la que a ello se oponga. Añadamos a esto que Agustín es el doctor de la gracia y que repitió un número infinito de veces que la caridad se ha derramado en nosotros por el Espíritu Santo que nos ha sido dado. En este punto es donde Harnack comprendió que para Agustín la caridad se nos ha dado desde fuera, a la manera de una medicina [5]. Esta interpretación se resiente de la polémica protestante, pero pone de manifiesto que el carácter infuso de la gracia y nuestra pasividad, a su vez, se encuentran puestas de relieve en los textos agustinianos. En una teología de la gracia infusa, la infusión de la contemplación no presenta nada que no sea admisible.

El Padre Hendrikx parece querer excluir de la contemplación divina todo lo que sea acto de inteligencia o de razón [6]. Pero hay que distinguir. Una cosa es el acto de inteligencia que procede de una forma existente en el espíritu y otra cosa es el acto de inteligencia que se contenta con recibir la luz que le es dada. El primero no tiene el carácter de pasividad que lleva consigo la oración mística; pero el segundo lo tiene plenamente. La contemplación es un acto vital de la inteligencia. Todas las ayudas del Espíritu Santo y toda la serie de gracias se prodigarían en vano, si la inteligencia estuviese ausente o inerte.

Dejemos, pues, las imposibilidades *a priori* y consideremos en primer lugar la doctrina espiritual de Agustín. Es completamente cierto que pone el término de la vida en una contemplación sobrenatural, que es la visión beatífica. Es el término vislumbrado por los filósofos, los cuales, sin em-

[5] *Lehrbuch der Dogmeng.*, ed. 4, B 53, p. 88.
[6] Vg. p. 48.

bargo no pueden conducir a él [7]; es la esperanza consignada por San Pablo en el capítulo XIII de la Epístola a los Corintios [8]; es el descanso simbolizado por María, hermana de Marta, símbolo de la vida terrestre [9]; es la perfección de la imagen de Dios Uno y Trino que la gracia de Cristo restaura en nosotros y perfecciona de día en día [10].

Por consiguiente, la vida espiritual está orientada hacia ese término. Se puede distinguir en ella siete grados, según las siete bienaventuranzas y según los siete dones del Espíritu Santo. Por la purificación y el deseo se sube hacia la paz, que es otro nombre de la felicidad; mas por ahí mismo se sube hacia la contemplación, la única que pacifica el corazón del hombre. Aquí abajo es imperfecta y fragmentaria; se ejercita a través del espejo de las criaturas y de los enigmas [11]. Sin embargo, no es una conquista del esfuerzo humano, ni una creación de nuestro espíritu, sino un don venido de lo alto, por el cual caen sobre las almas militantes algunas gotas de la eterna felicidad [12].

Por otra parte, se dice que son poco numerosos los que reciben el gozo de esta visión [13]. El admirable sermón sobre el salmo XLI presenta de la misma manera el estado del alma contemplativa. Como el ciervo sediento corre hacia las fuentes de agua viva, el alma busca a su Dios a través de todo lo criado y a través de los miembros santos del cuerpo místico de Cristo, y he aquí que llega hacia ella desde la mansión de Dios un eco de la eterna fiesta. "Allí hay un día de fiesta sin comienzo para abrirla ni fin para terminarla. De esta fiesta eterna y continua llega a los oídos del corazón no sé qué armonía sonora, pero con tal de que el mundo haga silencio. Al que avanza a través de este tabernáculo considerando las maravillas de Dios en la redención de los fieles, los sonidos de esta fiesta le encantan el oído y llevan al ciervo hasta las fuentes de agua viva" [14]. Ya se ve: La dulzura de la contemplación viene de más arriba que el alma que contempla. El santo exhorta constantemente a disponerse al desprendimiento de lo creado y al deseo de las cosas celestiales para recibir de Dios lo que El tiene dispuesto darnos. "Esto es muy grande, mientras que nosotros somos muy pequeños y muy estrechos para reci-

---

[7] *Confess.*, l. 7, c. 21, n. 27.
[8] *De consensu evangelistarum*, l. 1, c. 4.
[9] *Sermo*, 179, c. 6.
[10] *De Trinitate*, l. 14, c. 17, n. 23; l. 15, c. 8, n. 14.
[11] *De consensu evangelistarum*, l. 1, c. 4.
[12] "Inde aspergitur aliquid huic humanae vitae, ut in tentationibus huius saeculi temperanter, fortiter, iuste, prudenter vivatur." (*De genesi ad litteram*, l. 12, c. 26, n. 52.)
[13] "Apud perpaucos." *De consensu evangelistarum*, loc. cit.
[14] *Enarratio in psalmum* 41, n. 9.

birlo. Por esto se nos dice: Dilataos" [15]. Sólo las almas desprendidas de los bienes temporales contemplan en una especie de embriaguez la luz eterna de la sabiduría [16].

Todo hace pensar en la concepción de San Juan de la Cruz: La luz de la contemplación está preparada para dársenos; el alma la recibe desde que es suficientemente pura; pero es un don, no una conquista.

Las confidencias de Agustín sobre su vida interior tienen que estar de acuerdo con esta doctrina que, sin duda, han contribuído a formar. Si se admitiese que ha gozado a veces de una visión inmediata de la esencia divina, como ha pensado el P. Maréchal [17], o al menos que ha creído gozar de ella, como estimó Dom Butler [18], no habría considerado ciertamente una tal visión como adquirida. Pero no podemos servirnos de este argumento, porque nos parece cierto que Agustín no ha pensado nunca percibir aquí abajo inmediatamente la esencia divina. En este mundo no se ve a Dios más que en un espejo; y en un espejo no hay más que una imagen [19]. Moisés, San Pablo y, tal vez, algunos otros han gozado de un favor más alto [20].

Pero Agustín se guarda muy bien de igualarse a tan grandes personajes. En los mismos textos en que habla de los otros contemplativos, mantiene que éstos no ven a Dios más que en una imagen, parcialmente, en enigmas [21]. Sin embargo, esta visión es muy deseable y constituye una gracia privilegiada.

El santo doctor describe de ordinario sus ascensiones de alma hacia Dios según un mismo esquema. El espíritu parte, sin duda, de lo sensible, y pasa por el espíritu creado, pero únicamente para trasponer el uno y el otro y subir más alto hacia la fuente del ser y del pensamiento. Después viene la llegada al término, que es Dios; y, en fin, la vuelta a los pensamientos ordinarios. Pero la identidad del esquema no incluye la de las contemplaciones que él encuadra. El contexto revela una diversidad esencial en la intención, en los resultados, en la naturaleza de los actos. A veces se trata de una simple demostración filosófica. En el segundo libro del *De libero arbitrio*, el autor anuncia su designio, que es probar con

---

[15] *Epist.* 130, n. 17. (Cfr. *Enarr. in ps.* 102, n. 10.)
[16] *Contra Faustum*, l. 12, c. 42.
[17] *Nouvelle Revue Théologique*, Février et Mars 1930.
[18] Op. cit., p. 87.
[19] *De Trinitate*, l. 15, c. 8, n. 14.
[20] *De genesi ad litteram*, l. 12, cc. 26-28. Si bien en lo sucesivo Agustín no expresó nunca más esta opinión. (Cfr. *In evang. Ioann.*, tr. 53, n. 12; no parece que se haya retractado. Sobre este punto véase Hendrikx, págs. 179-180).
[21] Véase en el mismo sentido: F. Cayré, A. A., *La contemplation augustinienne*, página 285.

certeza la existencia de Dios, y, acabada la argumentación, declara haberlo realizado [22]. Ningún lirismo aparece en él, ninguna efusión piadosa, salvo al fin una exhortación a unirse con Dios así encontrado.

De esta manera todo conduce a mirar con simples razonamientos filosóficos las descripciones que hace Agustín en sus confesiones del descubrimiento de un Dios puramente inteligible que le procura la lectura de Plotino. Allí está presente el entusiasmo y, sin duda, también un sentimiento religioso. Agustín conseguía por primera vez comprender que Dios existe, sin ser un cuerpo; era un gozo para su inteligencia así como para su fe ya encontrada [23]. Pero no se trataba ni de oración ni de mística. (M. Courcelle ve en ello tentativas de éxtasis. Esto no nos parece conforme con el texto.) Algunos rasgos, sin embargo, hacen dudar, cómo éste: "Contremui amore et horrore" [24]. O bien han sido sacados de una terminología elaborada más tarde, o bien atestiguan una experiencia privilegiada.

Otras veces el mismo itinerario es recorrido con una intención religiosa. Es la unión con Dios lo que se busca. El tono afectivo del relato y la intensidad manifiesta del deseo muestra que no se trata de un ejercicio filosófico, sino de la prosecución del bien amado. Todo el libro décimo de las *Confesiones* es un testimonio de ello. El autor hasta declara que él llega lo más frecuentemente posible a esta ascensión hacia Dios que es su gozo. Esto no es decir que una tal oración lleve siempre consigo un momento de contemplación infusa, si bien es difícil saber en qué consistía. Pero el santo nos dice en términos explícitos que tal vez Dios intervenga maravillosamente. He aquí sus palabras, que es imposible no entenderlas como un favor místico en el sentido más estricto: "Y a las veces me haces entrar muy en lo hondo de mí en un estado muy extraordinario, en no sé qué dulzura, que si se consuma en mí será un no sé qué que no es de la vida presente" [25].

¿Cómo el Padre Hendrikx puede evadir la prueba de este texto? Dice en primer lugar [26]: "Agustín no habla *en ninguna otra parte* de contemplación adquirida; por lo tanto es porque no conoce otra". A lo que es fácil responder: *Aquí* Agustín habla de contemplación infusa; la conoce por tanto: y esto invita a considerar más de cerca si no habla de ella

---

[22] *De libero arbitrio*, l. 2, c. 2, n. 5; c. 9, n. 25; c. 15, n. 39.
[23] Véase *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin* 2.ª ed., Rome, 1953, p. 600 ss.
[24] L. 7, n. 16.
[25] *Confessiones*, l. 10, c. 65.
[26] *Op. cit.*, págs. 147-149.

también en otras partes. El Padre Hendrkx dice después: "Al comienzo del libro X[27], el autor anuncia que va a buscar a Dios con su razón; se trata, pues, de una búsqueda activa. Sin duda; pero, ¿no es más bien ella la mejor preparación para recibir la efusión del Espíritu?".

Esta experiencia de vida eterna debe reconocérsela también en el relato de la contemplación de Ostia. Después de un momento en el que había llegado con su madre, en un esfuerzo total del corazón, hasta la eterna sabiduría, Agustín dice: "Una vida sin fin, semejante a este instante de inteligencia que nos ha hecho suspirar; ¿no será esto el: *Entra en el gozo de tu Señor;* es decir, no sería esto el cielo[28]. No cabe duda, las reminiscencias plotinianas saltan a la pluma de Agustín en el curso de la narración; pero se encuentran de acuerdo con un sentido religioso y aun místico; expresan tanto la experiencia de Mónica que no había leído a Plotino como la de su hijo. El Padre Henry, que ha puesto de relieve en las expresiones de Agustín las ideas tomadas de las *Enneadas,* sacó también la conclusión del carácter místico de la contemplación común del hijo y de la madre recostados en la misma ventana[29], como más tarde Teresa de Jesús y Juan de la Cruz tendrán también una contemplación en común a un lado y otro de la reja del monasterio de Avila.

Los términos que emplea Agustín para designar el momento privilegiado de la contemplación subrayan sus caracteres de repentinidad, novedad, trascendencia, que difícilmente cuadrarían con el resultado del simple ejercicio de la actividad humana bajo la moción de una gracia común. Este "momento de inteligencia" es un contacto[30], una "visión"[31]; atrae y espanta, llenando de amor y de horror[32], da un gozo incomparable[33]; es una embriaguez que nos arranca a las cosas del tiempo[34]; alimenta ese santo deseo que hace derramar tantas lágrimas en la oración[35]; nos arranca de los sentidos corporales y eleva hacia Dios[36]. ¿No es esto el lenguaje de los místicos? ¿Y qué decir de aquel texto famoso que resume la doctrina y la experiencia de Agustín? "¡Tarde te amé. Hermosura tan antigua y tan nueva! ¡Tarde te amé! ...Llamaste y gritaste y rompiste mi sordera. Brillaste, replandeciste y ahuyentaste mi ceguera. Exhalaste tu perfume

---

[27] Ch. 6, n. 10.
[28] *Confesiones,* l. 9, c. 10, n. 25.
[29] *La vision d'Ostie,* p. 102.
[30] *Sermo* 52, n. 162; *Confess.,* l. 9, n. 24.
[31] *Contra Faustum,* l. 12, c. 42.
[32] *Confessiones,* l. 11, n. 11; l. 7, n. 16.
[33] *Sermo* 179, c. 6, n. 6.
[34] *Contra Faustum,* l. 12, c. 42.
[35] *Confessiones,* l. 10, c. 40, n. 65. *De civitate Dei,* l. 20, c. 17.
[36] *Sermo* 52, n. 16.

y lo aspiré y corro hacia Tí. Te gusté y tengo hambre y sed de Tí. Me tocaste y ardo en deseos de tu paz" [37]. Ni la filosofía ni la oración ordinaria tienen tales acentos.

El Padre De la Taille escribía a propósito de San Agustín: "No dudo que vivió en el hábito de una oración favorecida con gracias místicas. La santidad sostenida a este diapasón no es posible sin eso" [38]. Es muy alta, en efecto, la perfección de santidad que aparece en los escritos de Agustín, y particularmente en su correspondencia. Erasmo se conmovía ante ella [39]. El santo obispo nos da el secreto de ella cuando al contar el cambio producido en él por su conversión escribe: "Qué suave me fué de repente no tener la suavidad de las bagatelas. Tenía miedo de perderlas y fué para mí un gozo el abandonarlas. Es que Vos las echabais fuera de mí, oh verdadera y suprema suavidad, las echabais y os entrabais en su lugar, Vos más dulce que todo placer" [40]. Esta suavidad de Dios que invade el alma purificada no es ni la metafísica de Plotino ni la oración ordinaria.

CARLOS BOYER, S. I.

Universidad Gregoriana (Roma).

(*Trad. por S. Gómez Nogales, S. J.*)

---

[37] *Confessiones*, l. 10, c. 27, n. 38.
[38] *Théories mystiques*, en "Recherches de Science Religieuse", XVIII (1928), p. 319.
[39] Véase el prefacio que escribió a esta correspondencia Migne, PL 47, 239-240.
[40] *Confessiones*, l. 9, c. 1, n. 1.

SAN AGUSTIN ANTE LA ANGUSTIA Y LA PAZ EXISTENCIALES

I. INTRODUCCION

No nació propiamente con San Agustín el Existencialismo. El Existencialismo hondo y perenne nació con el hombre caído. Todo hombre que sufre se conoce a sí mismo y conoce el mundo.

Pero en San Agustín se juntaron cualidades excepcionales de corazón e inteligencia: le dolió trágicamente la miseria del hombre, y su genio leyó en su dolor los secretos del ser humano. Por esto su *Ecce homo* es el cuadro más hondo y completo de ese ser contradictorio, grande y miserable, que todos llevamos dentro, el hombre.

Los escritos agustinianos nos invitan más que cualesquiera a descubrir algunos rasgos que siendo tan antiguos nos saben hoy a modernos, porque replantean los grandes problemas existenciales de la angustia y de la paz.

II. FENOMENOLOGIA DEL CONTINGENTE

Tanto Unamuno como Kierkegaard ponen como constitutivo del hombre excepcional su "capacidad para el sufrimiento o, mejor dicho, para la congoja" [1], esa congoja por el misterio doloroso de la vida. Nadie

---

N. B.—Emplearemos en el presente estudio las siguientes siglas: S. AUGUSTINUS: *Opera Omnia*, Patrol. Lat. Migne, citada según estas abreviaturas: BVita (*De beata Vita*); CvD (*De Civitate Dei); De Genesi ad Litteram; In Ioannis Evangelium;* Ep (*Epistolae*): LArb (*De libero Arbitrio*); *Sermo;* Sol (*Soliloquiorum libri duo*); Trin (*De Trinitate);* VRel (*De Vera Religione);* para las *Confessiones* (sigla Conf), citamos la obra publicada por VEGA (*Obras de S. Agustín*, t. II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1943), con la traducción de LORENZO RIBER, Madrid 1942.—HEIDEGGER, M.: *El Ser y el Tiempo*, traducción de JOSÉ GAOS, México 1951; UNAMUNO, M. de: *Obras Completas*, Madrid 1950, *Del sentimiento trágico de la vida* (sigla Sent): BERGSON, E.: obras (en todas las ediciones hay la misma paginación); EC (*L'Evolution Créatrice*); *PM* (*La Pensée et le Mouvant*); SARTRE, J.-P.: (*L'Être et le Néant*. Paris 1948); ITURRIOZ, J.: *El Hombre y su Metafísica. Ensayo escolástico de antropología metafísica*. Estudios Onienses, ser. III, vol. I, Madrid 1943.—Las otras obras citadas no tienen sigla propia.

[1] *Sent*, cap. IX, p. 624.

negará a San Agustín esa capacidad trágica, nacida de su corazón grande y tremendamente sincero.

Muchas son las páginas de temática existencial en San Agustín. Para recorrer las principales con algún orden, empezaremos por aquellas que tratan del ser. Primero, una fenomenología del ser existente.

1. Los modernos.

Y como se trata aquí de comparar los hallazgos de San Agustín con los de la filosofía moderna, especialmente existencialista, recorreremos primero sumariamente algunas expresiones de la filosofía de nuestros días [2].

Si alguna cosa caracteriza a toda la filosofía postkantiana, especialmente la novísima, es ser nó-conceptual. El racionalismo ha acabado desconfiando de la razón. Por esto, el último esfuerzo por fundar una ciencia absoluta (Husserl) ha preconizado un método absoluto también, es decir, libre de apriorismos (así al menos lo creen sus fautores) y libre del error que acecha en todo proceso lógico: es la Fenomenología. Es decir, intuición, no dialéctica.

Esta imparcialidad del nuevo método es la clave de su éxito parcial. El fenomenólogo no inventa, describe. De ahí esos análisis del existir humano. Los existencialistas han descubierto al hombre escamoteado por las clarísimas brumas hegelianas. Y como el hombre es el mismo en todos los tiempos, no es de extrañar que las ideas y hasta las expresiones de estas filosofías novísimas coincidan exactamente a veces, muchas veces, con los maestros antiguos y, en nuestro caso, caso excepcional, con San Agustín.

El resultado a que llega Heidegger al fin de su análisis de la realidad humana está condensado en el título mismo de su obra: *Sein und Zeit*, Ser y Tiempo. Siendo de notar que en este *und*, dice su mismo autor, se encierra el problema central de la metafísica del *Dasein*. Es decir, Ser es Tiempo [3].

A este resultado llega a través de un largo examen del *Dasein*. Primeramente descubre en éste una peculiaridad íntima e intransferible: la

---

[2] Para un conocimiento más amplio, remitimos a la obra del P. J. Iturrioz, *El hombre y su metafísica*, Madrid 1943.

[3] *Kant und das Problem der Metaphysik*. Cit. por el P. Iturrioz, O. c., p. 178. Según concibe Heidegger, el *Dasein*, existente humano prefilosófico, proyecta sobre el *Seiendes*, o cosa en sí inabordable, la forma de tiempo, *Zeitlichkeit*, y constituye el *Sein* u objeto de la Ontología.

muerte. El hombre, cuando entra en el campo del ser, carga con este destino de dejar de ser en el punto mismo que comienza a ser [4].

En el momento en que comienza a existir un hombre está ya lanzado hacia la muerte; está ya muriendo, vive muriendo de continuo, corre hacia la muerte. Ser es morir (Sterben), y morir, en este sentido, es ser habiendo sido arrojado hacia la última e ineludible posibilidad de dejar de ser. Tal modo de ser está esencialmente incluído en su carácter de arrojado a la existencia [5]. Por eso en el núcleo mismo existencial acecha al hombre una amenaza continua, la amenaza de la muerte, de la nada [6].

La nada pertenece originariamente a la esencia del ser mismo. "En el ser del ente acontece el anonadar de la nada *(Im Sein des Seienden geschiet das Nichten des Nichts)*" [7]. El ser y la nada van juntos porque el ser es por esencia limitado. El hombre podrá llegar a comprender todo lo que es su ser sólo si se introduce y mantiene dentro de su nada [8].

He aquí completa la trilogía heideggeriana: muerte, nada, tiempo. Y en el tiempo, la explicación última de la estructura íntima del ser. Como resumen de la obra de Heidegger puede tomarse esta frase que pertenece a las últimas líneas de lo hasta ahora publicado de *Sein und Zeit:* "La concepción existencial-ontológica de la totalidad del hombre *(Dasein)* tiene su fundamento en la temporalidad" [9].

Si volvemos ahora la mirada a la obra de Bergson, hallaremos otra palabra clave, paralela al *Zeit* de Heidegger, la *"durée"*. Para Heidegger la realidad es tiempo, para Bergson la realidad es duración. Y aunque puedan hallarse entre las dos concepciones no pequeñas diferencias, profundísimas deben declararse las analogías de ambas soluciones.

También Bergson adopta el método puramente experimental y de conciencia, y también escoge al hombre para sondear y encontrar en él al ser en toda su genuína puridad. Al comienzo mismo de *L'Evolution créatrice,* Bergson se encierra dentro de sí, porque en sí mismo encuentra una existencia con las mayores garantías de seguridad, ya que a nosotros mismos nos percibimos íntima y profundamente. ¿Qué descubrimos en este caso privilegiado? Lo primero que halló es que yo cambio, paso de un estado a otro... Buscamos cuál es el sentido exacto que da nuestra

---

[4] *ST* § 48.
[5] *ST* § 50 y § 52.
[6] *ST* § 53.
[7] *Was ist Metaphysik,* Fünfte Aufl., Frankfurt 1949, pág. 32.
[8] *Kant und das Problem der Metaphysik.* Cit. por el P. Iturrioz, *El hombre* p. 176.
[9] *ST* p. 502. Un resumen de los elementos principales del análisis heideggeriano podría ser éste: Por la *Angustia* siente el *Dasein* su fluir hacia la *Nada.* De ahí aprehende—fenomenológicamente—la identidad entre *ser-en-el-mundo* y *ser-en-el-tiempo,* que a su vez no es sino *ser-para-la-muerte.*

conciencia a la palabra "existir", y hallamos que para un ser consciente existir es cambiar, cambiar es madurar, madurar es crearse indefinidamente [10].

Todo ser vivo dura. Dondequiera que algo vive, allí hay en alguna parte un registro en que se va inscribiendo el tiempo. La duración real muerde en todo y en todo deja impresa la huella de su dentadura. Todo está en el tiempo, todo cambia interiormente, y la realidad concreta no se repite jamás [11]. Todo cambia, pero bajo esos cambios no hay cosas que cambien, el cambio no necesita de soportes; hay movimientos, pero no objetos invariables que se muevan [12].

En resumen, la realidad es movilidad. Lo real es flujo, la continuidad de transición, el cambio mismo, indivisible y sustancial que adherido a sí mismo se prolonga sin fin. *Durée* [13].

2. San Agustín.

Este es, en bosquejo, el panorama que nos ofrece la moderna filosofía por dos de sus más autorizados representantes. Veamos ahora la aportación agustiniana a la fenomenología del ser, alrededor de los tres temas existenciales: Tiempo, Nada, Muerte.

A) *Tiempo.*

San Agustín, al escribir las *Confesiones,* está en posesión de la verdad y ha reflexionado serenamente. Por eso, al lado de aquella filosofía meramente fáctica, vierte la verdadera filosofía *onto-lógica,* de explicación del hecho.

En el mismo pasaje de la muerte de su amigo, que es un cuadro completo de filosofía existencial, San Agustín expone en síntesis toda una ontología; una ontología que luego resulta ser, como en Heidegger, *onto-cronía.*

"Nacen y mueren [las cosas], y naciendo como que comienzan a ser y crecen para llegar a su perfeccionamiento, y cuando son perfectas envejecen y fenecen. No envejecen todas, pero fenecen todas. *Pues cuando nacen y tienden al ser, con cuanta mayor celeridad crecen para ser, con tanta mayor prisa caminan al no ser. Tal es su manera.* [...] Son partes

[10] *EC,* cap. I, p. 8.
[11] *EC,* cap. I, pp. 17, 49-50.
[12] *PM* p. 185.
[13] *PM* p. 14.

de cosas que no coexisten jamás simultáneamente, sino que por la alternativa de su desaparición y de su sucesión contribuyen todas a componer el todo cuyas partes son" [14].

Las cosas extienden sus partes en el espacio y en el tiempo. La plenitud espacial la poseen algunas desde el principio, como la piedra; otras, en un plazo más o menos largo de tiempo, como la planta. En cambio, la plenitud temporal no la poseen hasta el instante mismo de perecer. Mientras son, no son totalmente, no poseen todo su ser, toda su historia. Cuando son totalmente, ya no son. *Sic est modus eorum.*

Notemos cómo la temporalidad heideggeriana encuentra un exacto paralelo en nuestro Santo. Las expresiones son idénticas muchas veces, como en la frase que hemos subrayado en el texto. Y también para Heidegger la plenitud del ser *(Ganzheit)* sólo la alcanza el ser paradójicamente cuando ya no es *(Nichtmehrsein)* [15].

San Agustín pone el ejemplo de nuestra habla que se desarrolla por una sucesión de signos articulados. Si cada sílaba, si cada palabra, una vez pronunciada no se desvanece y deja lugar a las siguientes, se pierde el todo pretendido, que era hablar, comunicarnos [16].

En consecuencia, San Agustín concibe el mundo como un poema magnífico y grandioso que se va desarrollando: *Pulcherrimum carmen saeculorum* [17]. "Todas las cosas temporales han sido puestas en el orden universal en condiciones tales que si ellas no desaparecen, no pueden las futuras suceder a las pasadas a fin de dar lugar a que se desenvuelva y adquiera toda su realidad la belleza que encierra en sí la sucesión de los tiempos y de las cosas" [18], "la belleza del universo, el gran poema de un Cantor inefable" [19].

Escribe el P. Iturrioz: "Una vez que la criatura mudable y potencial hizo aparición en la realidad existente, comenzó también a girar el gigantesco reloj del universo [...]; en el decurso de los siglos va desenvolviendo Dios los volúmenes de los tiempos, y con la variedad y diversidad de los acontecimientos está tejiendo la hermosura creada, reflejo de la divina increada. He aquí un golpe de vista luminoso, maravilloso y profundísimo sobre toda la historia interpretada precisamente a base de temporalidad. La historicidad heideggeriana apenas dista de esta espléndida secularidad" [20].

---

[14] *Conf* IV 15 VEGA 444.
[15] *ST* § 46.
[16] *Conf* IV 15 VEGA 444. *LArb* III 42 *PL* 32 1292.
[17] *CvD* XI c. XVIII *PL* 41 332.
[18] *LArb* III 42 *PL* 32 1292.
[19] *Ep* 138 5 PL 33 527.
[20] *El hombre*, p. 194.

Con cuatro verbos señala Agustín el proceso de los seres que no son Dios: nacer, morir, fluir, resbalar[21]; parecía sentir y palpar el vacilar inestable del universo entero[22], que por ser mudable está en continuo cambio.

Cambio, mutabilidad, movimiento, en una palabra, TIEMPO. Esto ha hallado San Agustín en los seres.

B) *Nada.*

¿Cuál es la causa de esta inestabilidad esencial de los seres? La nada que anida en ellos, en frases de SARTRE, cómo el gusano en el corazón de la fruta[23]. Dice Heidegger: *Ex nihilo omne ens qua ens fit.* Existir no es más que un salto desde el abismo de la nada original, por el abismo de la nada actual (que constituye la esencia del ser) al abismo de la nada final[24].

Para San Agustín, "ex nihilo in nihilum" es la tendencia del hombre, "nihilo appropinquare" [25]. Más que *ser,* las cosas huyen hacia la nada[26]. No tienen en qué apoyarse, no pueden hacer pie en sí mismas; en sí mismas són nada, y "la nada es aquello que fluye, que se disuelve, que se licúa y como que perece continuamente" [27].

Las cosas, para subsistir en sí mismas, deberían ser Dios o porciones de Dios, que es el ser pleno sin mutabilidad. No son Dios, porque son finitas. No son parte de Dios, porque són mudables. "Todas las cosas fueron hechas, no de la sustancia de Dios, sino de la nada, porque no son lo mismo que Dios y en todas ellas hay cierta mutabilidad" [28].

Si son mudables, no poseen en sí mismas la razón de ser. Por sí mismas són nada y tienden a la nada. He aquí una exacta coincidencia con la nada existencial. Ya notamos que la filosofía existencial, fenomenológica, puramente intuitiva, es verdadera, mejor dicho, veraz: dice lo que hay. La diferencia y el mal está en que no dice todo lo que hay. Al abandonar las esencias se ha condenado al mundo de la facticidad, superficial, aunque verdadero. San Agustín y la Filosofía Cristiana ahon-

---

[21] *VRel* 3 PL 34 124.
[22] *Conf* XII 8 VEGA 856.
[23] *EN* p. 57.
[24] "Todo existente nace sin razón, se prolonga por debilidad y muerre por casualidad. SARTRE, *La Naussée,* p. 174.
[25] *CvD* XIV c. XIII 1 PL 41 421.
[26] *Conf* XI 8 VEGA 804.
[27] *BVita* 8 PL 32 964.
[28] *Conf* XII 25 VEGA 870.

dan más, y, al buscar la razón última de todo lo contingente, encuentran a Dios. *Si todo es nada, ¿cómo se explica que exista algo?* [29].

Abundan en San Agustín textos similares a los transcritos sobre la nada íntima del ser creado [30]. Pero citaremos sólo para cerrar este punto este párrafo ceñido y sintético:

"¿Por qué desfallecen [las cosas]? Porque son mudables. ¿Por qué son mudables? Porque no poseen el ser perfecto. ¿Por qué no poseen la suma perfección del ser? Porque son inferiores al que las crió. ¿Quién las crió? El Ser sumo. ¿Quién es El? Dios inmutable [...]. ¿Para qué la hizo? Para que fuesen [...]. ¿De qué las hizo? De la nada" [31].

C) *Muerte.*

Temporalidad es mutabilidad, cambio, muerte.

Todo cambio lleva la muerte consigo, porque muerte es no ser ya lo que se era: *non esse quod erat, mors est.* San Agustín admite muerte *in deterius* (descaecer) y muerte *in melius* (mejorarse). Pero sea una u otra la muerte, quien la padece no es ni sumo ni eterno [32]. Por eso, porque cada cambio es muerte, la posibilidad de cambio, la mutabilidad, no es sino posibilidad de morir y desaparecer [33].

Pero las cosas, más que morir decimos que pasan. El que propiamente muere, el sujeto propio de la muerte es el ser vivo, y especialmente el hombre.

El hombre es en Heidegger un ser-para-la-muerte *(Sein-zum-Tode)*. ¿Ocurre esta concepción del hombre en San Agustín?

No solamente ocurre, sino que es una obsesión. Abundan las expresiones paradójicas en las que se define la vida por la muerte: "esta vida mortal o muerte vital" [34], "vita mortua" [35], "in homine vivente mortaliter" [36].

San Agustín llega a incluir en la definición misma del hombre su

---

[29] Precisamente *Was ist Metaphysic* acaba con estas palabras: "Pourquoi en somme y a-t-il quelque chose et non pas rien?" *(Warum ist ueberhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?)* Este es también el *leit-motiv* de la obra últimamente publicada, a saber, *Einführung in die Metaphysik,* 1953, cap. 1 pp. 1-39.

[30] "Y volví los ojos a las demás cosas que están debajo de Vos y hallé que ni del todo son ni del todo no son. Son, porque vienen de Vos; no son, porque no son lo que sois Vos. Porque aquello es verdaderamente que permanece inmutablemente". *Conf* VII 17 PL 32 742. Ibid. XIII 48 866. *LArb* I 5 PL 32 1224.

[31] *VRel* 35 PL 34 137.

[32] *In Ioan. Evang.* XXIII 9 PL 35 1588.

[33] *De Genesi ad litteram,* II 28 PL 34 275.

[34] *Conf* I 7 VEGA 330.

[35] *Conf* V 14 VEGA 486.

[36] *Conf* X 26 VEGA 736.

mortalidad: "El hombre [...] es animal racional mortal" [37]; definición explicada en otro sitio diciendo que así se indica la verdadera posición del hombre en el universo, por debajo de los ángeles y por encima de los brutos, mortal como éstos, dotado de razón como aquéllos [38].

Véase sobre el siguiente texto, magnífica captación de la mortalidad del hombre, que recuerda inevitablemente los análisis heideggerianos del *Sein-zum-Tode:*

"Desde que se comienza a ser en este cuerpo que ha de morir, nunca deja de estar viniendo la muerte. Cosa es de su mutabilidad el que durante toda esta vida (si vida se ha de llamar) se esté llegando a la muerte. Nadie hay a quien no le esté la muerte más vecina después de un año que lo estuvo un año antes, y mañana más que hoy, y hoy más que ayer, y un poco después más que ahora, y ahora que poco antes, porque el tiempo que se vive es vida que se acorta, y cada día va siendo menos lo que nos queda: el tiempo de nuestra vida al fin es carrera hacia la muerte, en la cual a nadie es permitido detenerse un punto o retrasarse en lo más mínimo; a todos hostiga la prisa por igual sin diversidad de empuje [...]. A la verdad que desde que se comienza a ser en este cuerpo, se está ya en muerte... Nunca, por tanto, está el hombre en vida desde que está en este cuerpo, más moribundo que vivo, ya que no puede a la vez estar en vida y en muerte. ¿O habrá que decir más bien que vive y muere a la vez: que vive porque está en vida hasta que se la quiten del todo; que muere porque está muriendo mientras va perdiendo vida?" [39].

Tiempo, nada, muerte son los resultados de la fenomenología del ser existente en San Agustín. Es patente la coincidencia con la fenomenología moderna.

III. PSICOLOGIA DEL CONTINGENTE: ANGUSTIA EXISTENCIAL

1. Modernos.

Los existencialistas dudan de la probidad y honradez de la razón en la tarea de conocer el ser, el ser tal cual es, sin mixtificaciones. Y han encontrado un sustituto de la razón en la Angustia *(Angst)*.

Bastante diversa es la concepción de la Angustia (que en buen castellano Unamuno llama congoja) en los distintos autores existencialistas,

[37] *Trin* VII 7 PL 42 939. *Ord* II 31 PL 32 1009.
[38] *CvD* IX c. XIII 3 PL 41 267.
[39] *CvD* XIII c. X PL 41 383.

pero todos coinciden en un significado central: la Angustia nos da insobornablemente la realidad del ser.

"El dolor—escribe Unamuno—nos dice que existimos; el dolor nos dice que existen aquellos que amamos; el dolor nos dice que existe el mundo en que vivimos, y el dolor nos dice que existe y que sufre Dios; pero es el dolor de la congoja, de la congoja de sobrevivir y ser eterno" [40].

Y Ortega: El que se siente perdido, fracasado, "instintivamente, lo mismo que el náufrago, buscará algo a qué agarrarse; y esa mirada trágica, perentoria, absolutamente veraz, porque trata de salvarse, le hará ordenar el caos de su vida. Estas son las únicas ideas verdaderas: las ideas de los náufragos" [41].

A esta luz veracísima del dolor y de la Angustia, ¿qué ha descubierto el hombre de hoy en el hombre? Lo dice todo esta frase de Jaspers, escrita con letras enormes sobre el horizonte gris de nuestro mundo: "EL FRACASO ES LO ULTIMO" [42].

Ante este hecho terrible unos reaccionarán con una resignación sombría, como Heidegger. La verdad es triste, pero al fin es la verdad. Otros, como nuestro Unamuno, agonizarán, con un dolor inmenso que les parte el corazón, y gritarán y llorarán... [43]. Unos y otros se sentirán acosados a un apostolado; les dolerá más todavía que su dolor el gozo insensato de los demás e irán a ellos para traerlos a la verdad. Heidegger, para comunicarles que la solución está en conocerse y resignarse, Unamuno, para gritarles que sean grandes de la única manera posible: sufriendo grandemente.

Fracaso. Este es el signo de nuestro mundo. Pero todo fracaso es el término de un esfuerzo, un impulso fallido al fin. En el hombre hay un impulso, una aspiración al Infinito. Mas, es ese impulso, dirá Sartre: el hombre es la pasión de ser Dios. Pero ese Infinito no existe y nuestro abrazo abierto se cierra en torno al vacío: el hombre es una pasión inútil.

La fenomenología del existente ha descubierto en éste su radical insuficiencia. En horas alegres—mentirosas—hemos podido creer en su solidez. Pero el dolor, la Angustia, nos desengaña. Los seres son nada. Así los existencialistas y así San Agustín.

---

[40] *Sent*, cap. IX, p. 625.
[41] *Obras Completas*, IV 254.
[42] "Das *Scheitern* ist *das letzte*". JASPERS, *Philosophie*, drittes Buch, vierter Teil: Der vielfache Sinn des faktischen Scheiterns, p. 864.
[43] Otros finalmente (es la postura menos humana y no podía durar mucho) aceptan el hecho y proclaman alegremente el gozo del fracaso. de lo feo, de lo inmundo, como los sartrianos.

Pero tanto San Agustín como los existencialistas descubren en sí mismos en la raíz del alma una aspiración incontenible al ser. Por eso el hombre es un ser trágico. Por eso "el fracaso es lo último".

Recorramos algunos nombres.

Ya hemos señalado que en Heidegger está ausente el lamento y el aire de tragedia. Precisamente su filosofía va a eso: a suprimir el lamento y la queja. Si la vida es una tragedia, como nos descubre la Angustia, no hay tragedias en la vida. Nosotros somos seres trágicos connaturalmente; por eso no repelemos el dolor, la muerte; los aceptamos. "La nada es la realidad, es menester resignarse ante ella. Lejos de huir de la Angustia, es menester sepultarse en ella: somos nada, venimos de la nada; resignémonos a nuestra nada caminando impávidos hacia la muerte, esa nuestra posibilidad suprema en la que acabaremos por ser nada. La dirección incambiable del ser, de la existencia es la nada. El hombre se miró como un ser que momentáneamente salta del abismo de la nada al abismo de la nada. Adoctrinado por la educación de Heidegger, por la mística de su existencialismo nihilista, el hombre se alegró de su nada con sonrisa trágica, no quiso saber más y se dedicó a su mundo, a su propia tarea mundana" [44].

Como se ve, esta dirección, despojada de la austeridad y seriedad heideggeriana y llevada a sus últimas consecuencias, es la de los existencialistas sartrianos, que inhumanamente han proclamado, en vez de la resignación ante la tragedia de la vida, el gozo de esta misma vida trágica.

Pero todo esto no es humano. Heidegger pide un imposible. El hombre no puede mirar impasible su propio fracaso. Le duele. Y ha de llorar. Y ha de gritar al insensible universo su dolor. Lo que hallo más incomprensible en el existencialismo heideggeriano es su pretensión filosófica. El dolor es humano, pero hacer del dolor la filosofía del hombre no es humano. En San Agustín hallaremos dolor vivido, no dolor sistematizado. El sistema habrá que ponerlo en todo caso en los caminos que nos permitan salir de nuestro dolor hacia un país esplendoroso. Que el hombre sufre, lo sabíamos y lo aceptamos; lo que no aceptamos, hay algo en nuestro íntimo ser que nos impide aceptarlo, es que el hombre esté hecho para sufrir.

Kierkegaard, Unamuno, son más humanos, porque no ahogan su dolor. Y porque buscan un camino salvador. Ninguno de los dos quiere dejarse dominar en absoluto por la Angustia. Quieren huir de sus negruras. Los caminos que ensayan son caminos de fracaso, que acrecen su

---

[44] Iturrioz, *El hombre*, pp. 237 y 264.

dolor, pero el fracaso es humano. A éstos los entendemos [45]. Y junto a ellos hay que colocar el existencialismo de San Agustín.

Unamuno encuentra primordialmente en el hondón de su alma un ansia incontenible de ser, de plenitud.

La Angustia de Kierkegaard nace del terror ante la nada que se descubre en la posibilidad y en la libertad. La de Unamuno, del hambre de inmortalidad, del hambre de ser. Por lo cargado del alma y de pasión, quizá no haya en toda la literatura existencialista páginas más agustinianas que éstas:

"¡Ser, ser siempre, ser sin término! ¡Sed de ser, sed de ser más! ¡Hambre de Dios! ¡Sed de amor eternizante y eterno! ¡Ser siempre! ¡Ser Dios!" [46].

"No quiero morirme, no; no quiero ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ser ahora, y aquí, y por eso me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia" [47].

"La conciencia, el ansia de más y más, cada vez más, el hambre de eternidad y sed de infinitud, las ganas de Dios, jamás se satisfacen; cada conciencia quiere ser ella y ser todas las demás sin dejar de ser ella; quiere ser Dios" [48].

Hambre de ser, hambre de Dios es el hombre en Unamuno. A una conclusión idéntica, pero por un camino antípoda, intelectual y sistemático, llega Sartre al final de su obra *L'être et le néant* [49].

"Fundamentalmente el hombre es deseo de ser". Pero, ¿en qué consiste exactamente este deseo? El hombre es deseo de ser en *sí*, es decir, de ser para sí su propio fundamento. Sin embargo el *para sí* no puede desear abismarse en la opacidad bruta del *en sí*, sino que quiere realizar una unión paradójica—el *en sí para sí*—, quiere ser una conciencia que posea

[45] También comprendemos a HEIDEGGER. Su propósito inicial es el mismo: aquietar el corazón del hombre. Y le pareció que el camino más corto era, no lanzarle a los azares de una nueva búsqueda, sino enseñarle a no buscar. ¿No ha señalado alguien el parentesco del existencialismo con el nihilismo budista? (ROIG GIRONELLA, J.: *La angustia existencial por el no ser del ser y el teatro de Calderón*, en *Giornale di Metafisica*, 8 (1953) 555-580.)

[46] *Sent*, cap. III, p. 492.

[47] Ibíd., p. 497.

[48] Ibíd., p. 630.

[49] El hombre en SARTRE—fenomenólogo—es una isla consciente que surge en medio de un mar inconsciente. Este mundo circundante es el *ser en sí*. La conciencia que surge en él es el *ser para sí*. El ser *en sí* es lo que es, plenitud, densidad, identidad consigo mismo, no tiene el menor vacío en el ser, la menor fisura por la que se pueda filtrar la nada. En cambio, el ser *para sí* no posee esta plenitud, esta serenidad del *en sí*, no es el fundamento de sí mismo. Por esto ansía fundirse con el *ser en sí*. *EN* 121-127.

como conciencia la densidad plena y entera del *en sí*. El *en sí para sí* es el valor supremo, es decir, el ideal de una conciencia que sería fundamento de su propio ser *en sí*. Este es el ideal que se puede llamar Dios. El proyecto fundamental de la realidad humana es que "el hombre es ser que proyecta ser Dios, Dios es, desde luego "sensible al corazón" del hombre, como a lo que le anuncia y define en su proyecto último y fundamental [...]. Ser hombre es tender a ser Dios o, si se prefiere, el hombre es fundamentalmente deseo de ser Dios" [50].

Pero, como ya indicamos antes, este deseo fundamental está abocado al fracaso. He aquí cómo termina la obra de Sartre:

"Toda realidad humana es una pasión en cuanto que proyecta perderse para fundar el ser y para constituir al mismo tiempo el *en sí* que escapa a la contingencia siendo su propio fundamento, el *ens causa sui* que las religiones llaman Dios. Así, la pasión del hombre es la inversa de la de Cristo, porque el hombre se pierde en cuanto hombre para que Dios nazca; pero la idea de Dios es contradictoria y nosotros nos perdemos en vano. *El hombre es una pasión inútil*" [51].

2. San Agustín.

El alma quiere ser, dice concisamente San Agustín, ser y descansar: *ipsa esse vult et requiescere amat in eis quae amat* [52]. Querer la felicidad es querer ser, ser bien: *esse, esse bene* [53].

No seguiremos acumulando textos para probar esa ansia de infinito que anida en el corazón humano según San Agustín. Tendríamos que llenar páginas y páginas. Pero dice lo mismo la contraprueba que vamos a presentar ahora: la inanidad de todo lo criado, incluso el hombre mismo, para calmar al hombre. Y luego el capítulo que dedicaremos a Dios como plenitud del hombre en Agustín.

A) *Tiempo.*

El alma quiere *ser*, quiere *ser bien*... Y se lanza a los seres a los que cree seres y son no-ser, pasar, nada..., y quiere descansar en ellos. Pero ellos pasan, huyen... *Sic est modus eorum.*

Es una cadena de oro, de extremos desconocidos, que pasa lenta-

[50] *EN* 652-654.
[51] *EN* 708.
[52] *Conf* IV 15 Vega 444.
[53] *Conf* XIII 1 Vega 902. Cfr. *LArb* III 23 PL 32 1282. *CvD* XI c. XXVII PL 41 340.

mente, fulgurante de reflejos por el escenario del mundo. El hombre se lanza a poseerla, se abraza fuerte a ella, quiere detenerla, descansar con su posesión... Pero inexorablemente los eslabones pasan, huyen... desollando brazos y pechos, llevándose trizas de carne, mojada de sangre y lágrimas... "No se envisque en las cosas [mi alma] con el gluten del amor por los sentidos corporales. Ellas van adonde iban, para el no-ser y despedazan el alma con deseos pestilenciales, porque ella quiere ser y gusta de descansar en las cosas que ama. Y en ellas no hay asiento para el descanso, porque no tienen firmeza, huyen..." [54]. "El amor, y el dolor de las cosas que nacen y mueren paran al alma toda llagada" [55].

Brevemente y en frase genial he aquí toda la historia del hombre, su aventura y su fracaso: él cree buscar el ser, y lo que busca es *multiplicarse en bienes terrenos, devorando el tiempo y siendo devorado por el tiempo* [56].

B) *Dispersión.*

"Multiplicarse..." He aquí la antítesis de la íntima apetencia del alma, que busca ante todo *la unidad.*

El dolor no es más que el sentimiento de resistencia a la división y a la corrupción [57]. "No hay cosa alguna entre las que sienten las molestias del dolor y los encantos del placer que, al huir del dolor y buscar el placer, no dé a entender suficientemente que huye de la descomposición y busca con ansia la unidad" [58].

Pues bien, la sensación íntima del alma, al amar lo terreno, es de multiplicidad, de escisión, de desasosiego.

Es "aquel derramamiento en que a pedazos estuve dividido mientras, separado de Vos, que sois sólo uno, anduve desvanecido en muchas vanidades" [59].

"La multitud de nuestros quereres, originados de la multiplicidad de las cosas que apetecemos, luchando entre sí despedazan el alma" [60].

"La variedad multiforme de las hermosuras temporales, filtrándose por los sentidos del cuerpo, arrancó al hombre caído de la unidad de Dios, con un tumulto de efectos efímeros: de aquí se ha originado una abun-

---

[54] *Conf* IV 15 VEGA 444.
[55] *VRel* 3 PL 34 124.
[56] *Conf* X 10 VEGA 670.
[57] *LArb* III 69 PL 32 1305.
[58] *LArb* III 70 PL 32 1305.
[59] *Conf* II 1 VEGA 370.
[60] *Conf* VIII 24 VEGA 6 40.

dancia trabajosa y, por decirlo así, una copiosa penuria, mientras corre en pos de esto y lo otro y todo se le escabulle de las manos" [61].

C) *Inquietud.*

Las *Confesiones* enteras son el testimonio del drama de Agustín. Corazón excepcionalmente grande, se lanzó a la vida con una sed inmensa de felicidad, de amor. "¿Qué era lo que me deleitaba sino amar y ser amado?" [62].

Madaura, Tagaste, Cartago fueron escenarios y cómplices de la vehemencia con que Agustín adolescente buscaba anhelante algo que amar en aquel mundo vicioso.

Pero su alma no hallaba el descanso, estaba inquieta; no sentía en sí la hartura y satisfacción de quien tiene cuanto necesita. Al contrario, su alma enferma y "toda ulcerada lanzábase afuera miserablemente deseosa de cosquillearse con el contacto de las cosas sensibles [63].

Fué aprobando cuantos goces podía proporcionarle el mundo pagano y refinadamente lujurioso, al que en el ímpetu de su pubertad se había lanzado insaciable.

Todo en vano. Su alma no encontraba el descanso definitivo. Es verdad que muchas de las criaturas dan deleite al cuerpo y lo satisfacen; pero no hay en ellas descanso perpetuo, ni siquiera duradero; no hacen sino manchar el alma y cargarla para que no pueda subir arriba, donde hallaría descanso [64]; ofrece el mundo objeto de su amor, que luego arrebata el tiempo, dejando en el alma turbulentos fantasmas que le incitan a buscar más y más [65].

San Agustín reconocía su propio interior como una región desolada y triste *(regio egestatis)*...

D) *Pecado.*

Y no solamente vacío en infelicidad. Los bienes temporales no sólo no sacian el alma, sino que la manchan y envilecen. San Agustín se hallaba más y más deforme y miserable a sus propios ojos.

Y es que según San Agustín el pecado mismo es el castigo del pecador. *Poena sua sibi est omnis inordinatus animus* [66].

---

[61] *VRel* 41 PL 34 139.
[62] *Conf* II 2 VEGA 370.
[63] *Conf* III 1 VEGA 394.
[64] *Ep* 55 18 PL 33 212-213.
[65] *VRel* 65 PL 34 151.
[66] *Conf* I 19 VEGA 344.

"Yo estaba atento y vagueando por aquellas cosas que ocupan lugar, y no encontraba en ellas sitio para reposarme ni hallaba en ellas tal acogimiento que yo dijese: Esto me basta; estoy bien; ni me dejaban que volviese adonde yo hubiera estado bien abastanza. Yo era superior a ellas, pero inferior a Vos; y Vos fuerais mi gozo verdadero, si yo os estuviera sumiso; y Vos habiais sujetado a mí las cosas inferiores que creasteis. Y éste era el recto equilibrio, la región intermedia de mi salud: quedar conforme a vuestra imagen y, sirviéndoos a Vos, tener el señorío de mi cuerpo. Mas como yo me levanté con soberbia contra Vos y corrí contra mi Señor, engreída mi espesa cerviz, a manera de escudo, aun aquellas cosas bajas subiéronme encima y me agobiaban y en ninguna parte había para mí alivio ni respiro [...], y no me dejaba abrir los ojos la tumefacción de mi cara" [67].

Más que la inquietud y el ansia fracasada del bien atenaza el corazón de Agustín la angustia de su miseria moral y la impotencia que siente para salir del abismo de tinieblas y lodo en que chapotea. Por esto nos detendremos más abajo en analizar algo detenidamente las palpitantes páginas de los libros VIII y IX de las *Confesiones*, en que abundan dichos sentimientos.

Baste anotar aquí el estado final del alma de Agustín. Bancarrota del hombre. Quizá no hayan salido de pluma humana expresiones más despectivas para el hombre, concepción más pesimista y negra del hombre; del hombre sin Dios.

¿Qué es el hombre? "Carne y sangre y soberbia podredumbre" [68]. "Agradándome a mí mismo toda mi hermosura se corrompió y deshizo en podre" [69]. "Con torpe roña estaba todo afeado [...] y se me seguía ardor e hinchazón y edema y apostema y asco" [70]. Por espacio de nueve años—resume Agustín—fuí seducido y seducía; juguete de varios apetitos, fuí engañado y engañaba; aquí soberbio, allí supersticioso, vano dondequiera [71]. Tal era mi vida. Pero, ¿esto era vida, Dios mío?" [72].

---

[67] *Conf* VII 11 VEGA 574-576.
[68] *Conf* IV 4 VEGA 432.
[69] *Conf* II 1 VEGA 370.
[70] *Conf* III 4 VEGA 398.
[71] *Conf* IV 1 VEGA 428.
[72] Como se ve, no intentamos siquiera el paralelo entre la concepción del pecado en los existencialistas y en SAN AGUSTÍN. No es posible. Aquí más que en otros aspectos la posición de SAN AGUSTÍN es más humana, menos complicada. El pecado en KIERKEGAARD y sobre todo en HEIDEGGER es un producto de laboratorio. Para el danés, existir es estar delante de Dios; pero sólo se está delante de Dios por la conciencia del pecado. Existir es tener conciencia del pecado. La fórmula kierkegaardiana es esta: el yo es pecado. Concepción, como se ve, netamente protestante; *si* el

E) *Muerte.*

A todo esto, la otra miseria del fracaso en la búsqueda de la verdad y con ello la angustia más y más acuciante ante la muerte.

"Es ruin la vida—meditaba Agustín—, es cierta la muerte, nos asalta de súbito; ¿cómo saldremos de aquí? ¿Y adónde vamos a aprender lo que aquí descuidamos de aprender? ¿Es que no habremos de pagar el castigo de esta negligencia? ¿Y qué será si la muerte amputa y acaba todo cuidado al acabar con nuestro sentido? También esto hay que averiguarlo" [73]. "Estos pensamientos revolvía yo en mi corazón mísero, mordido de cuitas roedoras, engendradas por el temor de la muerte y la desolación de no haber hallado la verdad" [74].

En un sermón al pueblo pudo afirmar, apoyado en la propia experiencia, que la vida no es vida cuando se vive en constante temor de que se acabe [75]. Por muchas que sean las desgracias y las miserias que nos aquejen en esta vida mortal, nadie quiere morir; aun los mendigos y los desgraciados saltarían de gozo, dice San Agustín, si en vez de ser aniquilados o reducidos a la nada se les anunciara la inmortalidad de su vida miserable" [76].

¿Puede ser más honda nuestra miseria que amar esta vida miserable? "Era yo miserable y quería, no obstante, más entrañablemente que no a aquel amigo mío a mi misma vida miserable [...]. Gravísimos eran simultáneamente en mí el tedio de la vida y el miedo de la muerte" [77].

---

hombre ha de ser salvado algún día, lo será por el aniquilamiento de su naturaleza, no por su restauración.

San Agustín se siente pecador, miserable y al mismo tiempo impotente para elevarse; pero esta impotencia la llama él siempre cobardía y castigo de su presunción. (El pecado no es *statu quo*, es una derrota. Una derrota más triste cuanto el hombre ve siempre patentes ante sus ojos y al alcance de sus manos las puertas del reino de la luz de la santidad. Los dos quereres del hombre, el celestial y el terreno, crucifican al hombre. La angustia de San Agustín es la angustia del pecado. El mal verdadero ante sus ojos fué el mal moral. Lo veremos en el capítulo siguiente.

En Kierkegaard el pecado es ya un concepto exageradamente elaborado, pero mucho más en Heidegger. La dialéctica del pecado es manipulada por él de manera que esta idea quede vacía de toda referencia religiosa. El pecado queda laicizado. La culpabilidad del *Dasein*, fundamental e irremediable, consiste en su negatividad. Al aceptar su existencia finita se hace culpable de su finitud. Y desde este momento resulta culpable en su existencia misma, fundamentalmente defectuosa. Esto desde luego no lo hallamos en San Agustín, como no lo hallamos en ningún hombre. Para ampliar estas ideas, cfr. De Waehlens, *La filosofía de Martín Heidegger*, pp. 159-177. También González Alvarez, *El tema de Dios...*, pp. 83-85.

[73] *Conf* VI 19 Vega 540.
[74] *Conf* VII 7 Vega 568.
[75] *Sermo* 306 7 PL 38 1403.
[76] *CvD* XI c. XXVII 1 PL 41 340.
[77] *Conf* IV 11 Vega 438.

San Agustín mismo nos da el diagnóstico final de la enfermedad del hombre:

"[Buscaba] *en mí mismo* y en las demás criaturas [...] los deleites, grandezas y verdades; por lo que caía luego en dolores, confusiones y errores" [78].

Este es el hombre. Esto es lo que se puede esperar del hombre solo. "¿QUID EST HOMO NISI HOMO?".

IV. PSICOLOGIA DEL CONTINGENTE: ANGUSTIA ANTE LA VERDAD

Con lo que queda expuesto en el capítulo anterior no hemos agotado ni con mucho los textos existenciales de San Agustín. Hemos reservado para este capítulo las páginas sin duda más hondas y angustiadas de las *Confesiones*. En los libros VI, VII y, sobre todo VIII culmina la tragedia anímica de Agustín.

Todo es fracaso, miseria, hastío... Reaparecen entremezclados todos los temas existenciales que llevamos estudiados. Y con particular intensidad uno nuevo: la impotencia. La impotencia del hombre para abandonar su maldad, que aborrece y ama al mismo tiempo. Esta es la suprema miseria del hombre sin Dios. San Agustín, sincero siempre, conoció al fin la verdad y la amó; conoció al fin su miseria... y no podía dejar de amarla. ¡Libertad, libertad humana, impotencia de querer el bien!...

1. Sin la verdad. Fracaso. (Libro VI.)

Un día, Agustín, al pasar por una de las calles de Milán, vió a un mendigo que, embriagado al parecer, se chanceaba y divertía. Aquel cuadro le puso ante los ojos su propia vida, y ¡cuán miserable se vió! "Suspiré profundamente e hice notar a los amigos que me acompañaban los muchos dolores que nos acarrean nuestras locuras, porque con todos aquellos esfuerzos nuestros, como los que entonces me trabajaban, trayendo a cuestas, bajo el aguijón de las pasiones, la carga de mi infelicidad y aumentándola hasta la exageración a medida que la traía, no queríamos otra cosa sino llegar a la alegría descuidada, en la cual aquel mendigo ya nos había precedido y a la cual acaso nosotros no llegaríamos nunca. Pues aquella alegría que el mendigo había alcanzado con unos pocos di-

[78] *Conf* I 31 Vega 358.

nerillos mendigados, esa misma ambicionaba yo por más fragosos caminos y rodeos más ambiciosos, quiero decir la alegría de una felicidad temporal" [79].

San Agustín llegó a envidiar a aquel hombre, como Rubén envidiaba a la piedra, "porque ésta ya no siente"... *"El estaba alegre y yo congojoso; él estaba seguro y yo inquieto"* [80]. "Dije entonces muchas cosas en este sentido a mis caros amigos. Y muchas veces en coyunturas como éstas consideraba cómo me iba, y hallaba que mal; y sufría e intensificaba mi sufrimiento; y si algo próspero me sonreía, pesábame de alargar la mano para cogerlo, porque casi antes de cogerlo ya era ido" [81]. Nótese esta última frase, colmo ya del hastío: ¿para qué abrir una vez más las puertas a la ilusión, si en el fondo todo es vaciedad?

Buscaban, sí, Agustín y sus amigos en la verdad el sentido y gozo de la vida. Eran "tres bocas famélicas de tres indigentes comensales y partícioneros a la vez de nuestra hambre y de nuestra penuria [...]. Y en medio de todo aquel desabrimiento [...], cuando poníamos los ojos en el fin por el que tanto padecíamos, nos asaltaban las tinieblas; y gimiendo nos volvíamos y decíamos: ¿Hasta cuándo ha de durar esto? Y lo decíamos muchas veces, y a vueltas de repetirlo no abandonábamos nuestro tenor de vida, porque no teníamos vislumbres de certeza segura a que asirnos cuando lo hubiéramos abandonado" [82].

Aparece aquí el problema. Agustín quería la verdad, la quería desde sus diecinueve años. "Yo grandemente me meravillaba y recordaba con ansia cuán largo espacio de tiempo había desde el año décimonono de mi edad en que comencé a arder en el amor de la sabiduría, disponiéndome, así que la hubiera hallado, a abandonar todas las esperanzas hueras. Y he aquí que ya andaba por los treinta, sumido y vacilante en el mismo lodo, ávido de gozar de los bienes presentes, que se me escurrían de las manos y me traían disipado y disperso" [83].

Misterio y tragedia del hombre, colocado en medio [84], que siente rasgarse su alma por el ansia del Bien que de arriba le atrae, y los bienes que abajo le rodean. El alma se divide entre estos dos amores. Pero la verdad quiere ser amada con toda el alma, es exclusiva.

San Agustín es taxativo: todo hombre que no busca su felicidad en Dios, la busca o en la carne o en los honores o en el poseer: "No admito

---

[79] *Conf* VI 9 VEGA 524-526.
[80] Ibid.
[81] Ibid. 10.
[82] *Conf* VI 17 VEGA 538.
[83] Ibid. 18.
[84] *Conf* VII 11 VEGA 575.

que haya alguno entre los negadores del culto divino que o no sean esclavos de los deleites carnales, o no tenga una vana estimación de su poder, o no ansíe las atracciones o espectáculos" [85]. Este es el obstáculo para la verdad.

Que ésta no se busca sinceramente, plenamente, siempre, lo manifiestan mil detalles de la vida. ¡Qué poco tiempo se dedica a ella! "¿Cuándo voy a saludar a mis amigos de respeto, cuyos sufragios he menester? ¿Cuándo preparo lo que me compran los escolares? ¿Cuándo me reparo a mí mismo, aflojando mi espíritu de la tensión de mis preocupaciones?" [86].

A veces el alma tiene un gesto gallardo: "¡Perezca todo y dejemos estas baldías vanidades! Consagrémonos a la sola inquisición de la verdad [...]. Pero aguarda; gustosos son estos bienes y tienen su propia y no pequeña dulzura; no se ha de cortar con ellos con ligereza precipitada..." [87].

"Ved aquí mi corazón, Dios mío; ved aquí el interior de mi corazón...". He aquí el alma desnuda ante Dios; el análisis de San Agustín es cruel, implacable—sincero—, va hasta las últimas, inconfesables intenciones. El nunca ha hipotecado la verdad en favor del apetito: confiesa gallardamente su impotencia. No abaja la verdad hasta su nivel, se confiesa débil para subir a ella.

Era un prisionero. "Esclavo de la pasión de la carne, gozaba del mortífero placer de llevar a rastras mi cadena, temeroso de soltarla..." [88]. "Y ¿por qué—llegaba a preguntarse el infeliz Agustín—, por qué no puede existir un placer inmortal?" "Si fuésemos inmortales y viviésemos en una perpetua fiesta de los sentidos, sin recelo alguno de perderla, ¿por qué no seríamos bienaventurados, o qué más habíamos de buscar? Y no sabía que aquello mismo constituía mi gran miseria. Porque yo, de tal manera embarrizado y ciego, no podía pensar en una lumbre de honestidad y de hermosura que no ve el ojo de carne, sino el ojo secreto del alma" [89].

El libro acaba con esta maldición, fuente de bendición para todo el que quiera oírla: "¡Ay del alma temeraria, que esperó, si se aparta de Vos, que iba a encontrar mejoría! Vuelta y revuelta a una banda y a otra, a la espalda, a los lados, dondequiera halla desabrimiento y Vos sólo sois el descanso" [90].

---

[85] *VRel* 69 PL 34 153.
[86] *Conf* VI 18 VEGA 540.
[87] Ibíd. 19.
[88] *Conf* VI 21 VEGA 542.
[89] *Conf* VI 26 VEGA 548.
[90] Ibíd.

2. La verdad sola. Impotencia. (Libro VII.)

En el libro VII, capítulo XVII, se abre una nueva etapa en la peregrinación de Agustín. Una etapa de gozo y de dolor. Conoce por fin la verdad (Dios); la ama. Pero su voluntad, esclavizada por la tiranía del bien terreno, es impotente para romper sus ataduras y volar a la tierra de promisión que avizora en lontananza [91]. Es el *leit-motiv* de las páginas que siguen. La lucha del hombre que quiere y no puede. Agonía. Angustia.

"Yo mismo me maravillaba que ya os amaba a Vos y no un fantasma en vuestro lugar. Pero la fruición de Vos, Dios mío, no era estable; vuestra hermosura me llevaba arrebatado a Vos; pero luego mi propia pesadumbre me arrancaba de vuestros brazos y volvía a caer en esta baja tierra con gemido. El peso que me tiraba así era el hábito de la carne" [92]. "Y andaba buscando el camino de cobrar la fuerza idónea para gozar de Vos y no lo hallaba" [93]. Sólo había un camino: el de la humildad, pero este camino era rechazado: "yo no era asaz humilde para poseer a mi Dios, a mi Jesús humilde" [94].

La ciencia no basta. No basta ver para obrar. San Agustín conocía a Dios, conocía la verdad, lo repite claramente: "Leídos aquellos libros de los platónicos [...] estaba yo cierto de vuestra existencia; estaba cierto que sois infinito [...]; que sois verdaderamente el que sois, el mismo siempre [...]; que todas las cosas proceden de Vos..." [95]. Como consecuencia, ¿se convierte a Dios ya?...

El hombre, como no es la medida de todas las cosas, desordena todas las cosas. La duda envilece y aboca a la materia y al placer. La verdad poseída hincha, engríe: "Charlaba yo mucho como si fuera sabio [...]. Había empezado a querer parecer sabio [...] y andaba hinchado con mi ciencia" [96].

3. Agonía. (Libro VIII.)

Los términos se van simplificando. Van a quedar en escena frente a frente los dos adversarios y se prevé la lucha final, terrible, angustiosa.

San Agustín describe clarísimamente ese misterio de la dualidad del

---

[91] *Conf* VII 27 Vega 596-598.
[92] *Conf* VII 23 Vega 588.
[93] *Conf* VII 24 Vega 590.
[94] Ibid.
[95] *Conf* VII 26 Vega 592-594.
[96] Ibid.

querer humano: dos voluntades, como dos seres rivales que escinden nuestra alma. Un querer no querido, y un no querer querido.

"El enemigo se había apoderado de mi voluntad y con ella había fabricado una cadena y aprisionádome con ella. Mi voluntad perversa se hizo pasión, la cual, servida, hízose costumbre, y la costumbre no contrariada hízose necesidad. Y con estos a manera de eslabones trabados entre sí, que por esto lo llamé cadena, me tenía aherrojado en dura servidumbre. *Mi nueva incipiente voluntad* de serviros gratuitamente y de gozar de Vos, Dios mío, sola alegría cierta, todavía no era capaz de superar la fuerza de *la otra antagónica voluntad mía,* robustecida por el hábito. Así que *mis dos voluntades,* la añeja y la reciente, aquélla carnal, espiritual ésta, *peleaban entre sí,* y en su rivalidad combativa me destrozaban el alma" [97].

Llegó el día del combate decisivo. Lucha tremenda que nos estremece cuando hoy la releemos en aquellas páginas palpitantes y agónicas.

"Pocos espíritus—escribe el P. Iturrioz—habrán sentido jamás la angustia con tanta violencia como Agustín, y nadie la ha sabido describir con la fuerza, con el patético realismo con que están trazadas las páginas del libro VIII de las *Confesiones*" [98].

Visita casual de Ponticiano. Les habla de la muchedumbre de almas que se consagran a Dios; florecen los desiertos con aromas de virginidad. Cuenta casos concretos: hombres que ganan la felicidad con un gran golpe de voluntad...

Una tormenta sorda se iba fraguando en el pecho de Agustín. Venía la hora de la sinceridad, de la sinceridad despiadada de Agustín...

Heidegger, en nuestros días, ha querido sorprendernos al exponer el poder ensimismador de la Angustia, la cual, según él, nos aparta del mundo para hacernos reconcentrar en nosotros mismos. Examínense las siguientes expresiones de San Agustín y obsérvese cuán honda y dolorosamente sufrió ese ensimismamiento congojoso:

"Esto narraba Ponticiano. Mas Vos, Señor, entre palabra y palabra suya, me retorciais hacia mí mismo, quitándome de mis espaldas, donde yo me había puesto cuando no quería mirarme al rostro, y me poniais enfrente de mi propia cara para que viese cuán feo era, cuán deforme y sucio, cuán manchado y ulceroso".

"Y me veía y me horrorizaba y no tenía donde huir y refugiarme de mí mismo. Y si me esforzaba por apartar de mí tal visión, contaba Ponticiano, Ponticiano contaba; y Vos tornabais a oponer mi rostro contra mí

[97] *Conf* VIII 10 VEGA 622.
[98] *El hombre,* p. 249.

mismo y me dibujábais a mí mismo en las propias niñas de mis ojos para que conociese y aborreciese mi maldad. Yo la conocía, pero cerraba los ojos, rechazaba su imagen y la enterraba en el olvido" [99].

Y vuelve a acusarse—él, Agustín, el inquieto buscador de la verdad—de haberse engañado a sí mismo, de no haber elegido nunca, de veras, la verdad. Este es el dilema: o la verdad o el bien mundano (placer, honor...). A la hora de la sinceridad el hombre no puede acusar a la verdad, tiene que acusarse a sí mismo de no haberla amado con toda el alma.

"Me odiaba a mí mismo [...]. Porque muchos eran los años que habían pasado conmigo—acaso doce años—desde que yo, en el décimonono de mi edad, tras de la lectura del *Hortensio* de Cicerón, habíame sentido excitado al amor apasionado de la sabiduría y andaba prorrogando de día en día, desdeñada la felicidad terrenal, consagrar mis ocios a su investigación. Ya no diré su descubrimiento, sino su indagación sola, merecía ser preferida a todos los tesoros hallados, a los reinos del mundo y a todos los placeres del cuerpo [...]. Yo me imaginaba que la causa por la cual iba dilatando de día en día el desdén de las esperanzas del siglo y seguiros sólo a Vos era porque no se me aparecía ningún lucero cierto adonde orientar mi navegación. Mas había llegado el día en que me encontraba desnudo delante de mí mismo, y la conciencia me reprendía a gritos: ¿En dónde está tu lengua? ¿Por qué decías tú que por causa de la incertidumbre de la verdad no querías sacudir la carga de la vanidad? Pues bien, ¡ahí está la certidumbre! Y todavía la vanidad traba tus pies de plomo" [100].

Y, al fin, la siguiente dura pintura del alma acusadora de sí misma. La angustia de la propia miseria moral y de la impotencia de salir de ella no se mencionan en el Existencialismo moderno, y es, no obstante, mucho más honda y real para toda alma grande que la Angustia de la libertad, de Kierkegaard: o la Angustia de la nada, de Heidegger; o la Angustia ante la muerte, de Unamuno.

"Así iba yo royéndome y carcomiéndome en mi interior, y cubríame de horrible e intensa vergüenza, cuando Ponticiano nos contaba tales cosas. Terminada la conversación y arreglado el negocio por que había venido, él se fué a su casa y yo me volví a mí mismo. ¿Qué denuestos no me dije? ¿Con qué palabras recias como azotes no flagelé mi alma, aguijoneándola porque me siguiera en mis conatos de ir en pos de Vos? Y ella rezongaba y bufaba; rehusaba, pero no se excusaba. Todas las razones estaban agotadas y refutadas; quedábale no más que un temblor mudo,

[99] *Conf* VIII 16 VEGA 630.
[100] *Conf* VIII 17-18 VEGA 630-632.

y temía a par de muerte ser desviada de la corriente del hábito donde se encanijaba para la muerte" [101].

¡Y sólo se trataba de *querer!* Misterio del alma, y tragedia que Agustín sintió hasta la exasperación. "Mi espíritu vibraba indignado con una indignación turbulentísima porque no iba a beneplácito y pacto con Vos, Dios mío, a quien gritaban que era menester ir todos mis huesos [...]. Porque no sólo el ir, sino el mismo llegar allí, no consistía en otra cosa que en querer ir; pero un querer recio y entero; no llevar de acá para allá, como en vaivén, una voluntad medio lisiada, luchando la parte que se empina con la otra parte que se derrumba" [102].

"Así estaba yo de enfermo y atormentado y me acosaba a mí mismo con más amargas invectivas que de costumbre y me revolvía y me debatía en mi cadena, hasta que se acabase de romper toda entera. Limados estaban ya los grillos que me retenían, pero aún me retenían.

"Decíame yo dentro de mí mismo: ¡Ea, hágase luego, hágase luego! Y tras la palabra ya me iba a la ejecución. Ya casi lo hacía, pero no lo hacía; y no obstante no reincidía en lo pasado; estaba a la vera de mi liberación y respiraba. Y me esforzaba de nuevo, y casi llegaba, y casi tocaba y casi tenía; pero no, no estaba aún allí, ni tocaba, ni tenía, ambiguo entre morir a la muerte y vivir a la vida. Mayor pujanza tenía en mí lo peor inveterado que lo mejor insólito. Y aquel instante preciso de mi trueque, cuanto más cercano se me hacía tanto mayor horror me infundía. No me empujaba hacia atrás ni me apartaba del propósito, pero me mantenía en suspensión" [103].

Al fin, como en un relámpago de luz, vió Agustín hasta el fondo su miseria, y no pudo más, sintióse abrumado de su peso... Le vemos tirado por el suelo, con alaridos y lágrimas de dolor:

"Pero cuando del bajío más secreto de mi alma mi enérgica introspección dragó y amontonó toda la hendiondez de mi miseria ante la vista de mi corazón, surgió una borrasca ingente, preñada de una ingente avenida de lágrimas. Y para soltarla toda a placer con sus voces y sus alaridos, me levanté y le aparté de Alipio [...]. Y yo me tendí, no sé cómo, debajo de una higuera y solté el agua caudal de mis lágrimas y desatáronse los ríos de mis ojos, sacrificio a Vos aceptable; y yo os hablé copiosamente, si no con estas palabras, en este sentido: Y Vos, Señor, ¿hasta cuándo? ¿Hasta cuándo, Señor, vuestro enojo? No os acordéis de nuestras iniquidades antiguas. Sentía yo que ellas me retenían todavía.

---

[101] Ibid.
[102] *Conf* VIII 19 VEGA 634.
[103] *Conf* VIII 25 VEGA 640-642.

Y daba voces lastimeras. ¿Cuánto tiempo, cuánto tiempo, mañana y mañana? ¿Por qué no luego? ¿Por qué no es ésta la hora final de mi turpitud" [104].

En San Agustín la tragedia del hombre *solo,* miserable, alcanza honduras que nos sobrecogen. Lo hemos dicho ya y se nos ocurre muchas veces: Agustín, corazón e inteligencia excepcionales, sufrió excepcionalmente la sed de verdad y bien que siente todo hombre que viene a este mundo. Por esta razón esta última página del drama agustiniano nos impone reverencia: estamos ante un dolor inmenso, y todo gran dolor tiene algo de sagrado. San Agustín no era un comediante, San Agustín no era un enfermizo..., y el hombre está ahí, aplastado contra el suelo, impotente, vencido...

Pero en lo último del fracaso puede levantarse la primera luz de salvación, cuando una mano divina levanta al hombre.

Esta mano divina se tendió, en aquella hora grande, a Agustín.

V. SUPERACION DE LA ANGUSTIA: LA PAZ

Aquí divergen los caminos. Agustín y los existencialistas han caminado juntos por el camino del dolor. Aquí se separan. Entre el Doctor africano y los filósofos modernos hay una clarísima coincidencia en el hecho, en el problema, en el punto de partida. Hay una total divergencia en la solución, en el punto de llegada. San Agustín llega a alguna parte, y ése es el valor de su Angustia. Los modernos no parten siquiera: su solución es el hecho mismo, fatalmente incambiable, irresoluble. A San Agustín y los modernos los une el hombre, los separa la filosofía. Esa filosofía que nació del Humanismo renacentista sellada con un antihumanismo radical.

Es un cambio total de panorama. Podríamos colocar a dos columnas los temas, las palabras-clave del primer Agustín y los existencialistas. Nada, Hombre, Tiempo, Angustia, Náusea. Y los temas y las palabras del segundo Agustín: el Ser, el Absoluto, Dios, Paz, Amor. Parecería un juego de antítesis buscadas.

Este es el magisterio de San Agustín. El ha andado los dos caminos. Era todo un hombre. Porque tenía corazón lloró con nosotros, y más que nosotros, sobre la ruina y la miseria del hombre. Y ahora este mismo hombre con el mismo ardiente corazón canta jubiloso. Agustín ha hallado algo en su camino; algo o Alguien que ha contentado su gran corazón y su genio. Un hombre excepcional como Agustín, y tan crudamente sin-

[104] *Conf.* VIII 28 VEGA 644.

cero, no se contenta con emplastos. O encuentran la solución total o proclaman su total desesperación. Al borde de ésta Agustín oye algo, se le abre una luz en el corazón como una flor... Desde entonces Agustín es todo posesión y paz y concepción triunfal del mundo.

¿Qué halló San Agustín? Sencillamente, Agustín halló el *Absoluto*. Y si falta algo al atormentado mundo de hoy es el Absoluto. Dejemos, pues, hablar a San Agustín de su hallazgo: el Absoluto y la Paz. DIOS.

El libro IX de las *Confesiones*, que cuenta la nueva vida de Agustín, comienza por un "canto de alborada", suave y jubiloso:

"¡Oh, Señor, yo soy vuestro siervo [...]. Quebrasteis mis cadenas; a Vos sacrificaré sacrificio de alabanza.

"Vos las echabais de mí [las cosas que antes le atraían]; Vos, verdadera y soberana suavidad, las echabais de mí, y en su lugar entrábais Vos, más dulce que todo placer, aunque no de la carne ni de la sangre; más claro que toda luz, pero más íntimo que todo secreto; más encumbrado que todo honor, aunque no para quienes buscan en sí su propio encumbramiento. Ya mi corazón estaba exento de las cuitas mordedoras del ambicionar, del adquirir, del revolcarse en el cieno, del rascarme la lepra de los apetitos. Ya podía cantar mi alborada a Vos, Señor Dios mío, que sois mi fresco alborear y mi salubre optimismo" [105].

La primera palabra: "Oh Señor...". La vida de Agustín será ya en adelante un diálogo continuo con Dios. Teocentrismo total en su vida y en su doctrina. Todo se le ha arreglado a Agustín con una revolución copérnica en su mundo interior. Antes había puesto al hombre en el centro y todo era catástrofe. Dolor de hueso dislocado. Ahora desplaza hasta Dios el centro gravitatorio y todo es luz y orden.

El *héureca* de Agustín es tanto más desbordado que el de Arquímedes, cuanto más vital y dolorosa y congojosa era el ansia que le distendía el alma. El grito de Agustín es el del que lo ha hallado sencillamente todo, la plenitud del alma. Son aquellas líneas inmortales: "Tarde os amé, Hermosura tan antigua y tan nueva, tarde os amé. Y he aquí que Vos estabais dentro de mí, y yo de mí mismo estaba fuera. Y por defuera yo os buscaba; y en medio de las hermosuras que creasteis irrumpía yo con toda la insolencia de mi fealdad. Estabais conmigo y yo no estaba con Vos. Manteníanme alejado de Vos aquellas cosas que si en Vos no fuesen, no serían. Pero Vos llamasteis, gritasteis, derrumbasteis mi sordera; centelleasteis, resplandescisteis, ahuyentasteis mi ceguera; derramasteis vuestra fragancia, la inhalé en mi respiro y ya suspiro por Vos; gusté

---

[105] *Conf* IX 1 VEGA 658.

y tengo hambre y sed; me tocasteis, y encendime en el deseo de vuestra paz" [106].

En aquella hora de luz Agustín piensa en los que iban junto a él por el camino y siguen errados sin ver la estrella. ¡Qué ansia la suya por gritarles: ¡aquí, por aquí! Y ¡qué dolor por la impotencia del hombre que no puede meter en el alma hermana el sol de evidencia y de gozo que luce en sí!

"¡Con qué dolor vehemente y acre me indignaba contra los maniqueos, y de nuevo me apiadaba de ellos, porque ignoraban aquellos sacramentos y aquellos medicamentos e insanamente rechazaban el antídoto y contrayerba con que pudieran sanar! Yo hubiera querido entonces tenerlos allá, orilla de mí, y sin saber yo que allí estuviesen, que mirasen mi cara y oyesen mis voces en aquella esquividad y nemoroso apartamiento" [107].

"¡Oh, si vieran lo interno eterno, que yo, porque lo había catado, estremecíame de no poder comunicárselo! ¡Si me hubiesen presentado el corazón derramado por los ojos hacia afuera y dijeran: ¿quién nos mostrará los bienes? [...]. Yo ardía y no se me ocurría qué cosa hacer con aquellos sordos muertos..." [108].

San Agustín tiene un mensaje emocionado para sus hermanos los hombres, *generi meo, generi humano* [109]. Sobre todo a esos hermanos más hermanos, los hombres de ideas, que son los que más sufren ante el enigma y el fracaso de la vida. ¡Qué actuales y eternas estas palabras amigas, anhelantes, de San Agustín!

"Abrazaos con Aquel que os ha creado. Estad con El y os mantendréis en firmeza; descansaos en El y tendréis descanso. ¿Adónde vais por escarpas y breñas? ¿A dónde vais? El bien que amáis de El procede; pero sólo en cuanto se refiere a El es bueno y suave; mas será amado justamente, porque injustamente es amado lo que de El procede si se le abandona a El. ¿Para qué queréis todavía y siempre andar por caminos difíciles y escabrosos? El descanso no está allí donde vosotros lo buscáis. Buscad enhorabuena lo que buscáis; pero allí no está donde lo buscáis. En la región de la muerte buscáis la vida bienaventurada: no está allí. ¿Cómo puede estar allí la vida bienaventurada, si ni siquiera hay vida?" [110].

Así es. En San Agustín, que sólo se satisfacía de visiones totales de

---

[106] *Conf* X 38 VEGA 750.
[107] *Conf* IX 8 VEGA 666.
[108] *Conf* IX 10 VEGA 670. Cfr. *Conf* V 2 VEGA 472.
[109] *Conf* II 5 VEGA 374.
[110] *Conf* IV 18 VEGA 448.

la existencia, todo se simplifica y se reduce a dos términos: el hombre y Dios. En el hombre todo anhelo, todo problema, todo fracaso, toda angustia. En Dios, toda posesión, toda solución, toda paz.

VI. EL HOMBRE PARA DIOS

Aquí viene la gran Tesis de San Agustín. La afirmación que llena todas sus páginas. Su hallazgo y su mensaje. El resumen de toda la filosofía y su triunfo. En aquel período antropológico de la filosofía, sabiduría era sinónimo de felicidad, y amor de la filosofía, amor y dedicación a la búsqueda de la felicidad.

Pues bien, la filosofía de Agustín anunciaba su triunfo, presentaba su *via ad beatitudinem*. Una triple afirmación llena todas las páginas de la obra agustiniana. La tesis: el hombre es todo hambre. La antítesis: Dios es toda plenitud. La síntesis: el hombre está hecho para descansar en Dios. Agustín denuncia al mismo tiempo dónde está el error del hombre y la culpa del hombre. El hombre, impulsado por un entrañable afán de autonomía, ensaya sustitutos de Dios en la antítesis. Entonces la síntesis hombre-cosas, o mejor, hombre-hombre da... hombre, hambre acrecentada, fracaso. Angustia.

Es notable observar que la filosofía moderna ha llegado a la misma conclusión. El hombre descubre en sí un ansia infinita de felicidad. Es sintomática la insistencia del tema de Dios en las páginas del Existencialismo: "El hombre es la pasión de ser Dios..." Pero esta frase, que podría ser salvadora, es blasfema. Blasfema y desesperante: el hombre puesto a ser Dios, es una pasión inútil, un ser fracasado... Y malvado, y ridículo. El gran pecado de nuestro mundo, el que cierra todos los horizontes y traba todas las salidas es la soberbia. La Libertad y el Hombre siguen escribiéndose con mayúscula. El fracaso del hombre moderno podía ser el camino hacia Dios, como lo fué en Agustín. Pero el hombre de hoy ha hecho suya la divisa de César Borgia: *Aut Caesar, aut nihil*. Ha fracasado en su empeño cesáreo de autosuficiencia, de *ser solo*. El hombre solo es impotencia. Quedaba un camino intermedio: ser con Dios y por Dios. Pero el hombre moderno ha escogido de nuevo al hombre solo; ser César, aunque sea en el reino de la nada.

That is the question...! El hombre solo en su miseria (esto al menos lo confiesa la filosofía de hoy, extrañamente sincera y suicida: que el hombre es fracaso, que no es el Dios hegeliano y racionalista) o el hombre con Dios. Puede escoger. Y puede escoger otra vez el hombre solo

y ensayar ese nuevo cesarismo absurdo y trágico de la nada. Dios no tiene prisa. La eternidad corre despacio. Y, además, no nos hagamos ilusiones, no es Dios quien necesita del hombre, es el hombre quien necesita de Dios. Cuando el hombre quiera podrá ser feliz. Feliz en la Verdad. Y la Verdad es que Dios ES, y el hombre *es por* y *es para*.

El problema es, pues, un problema de ,libertad, de postura ante Dios: éste es el resultado limpio que arroja una filosofía objetiva de la Historia de la filosofía. Y este es el genio de San Agustín, que hace mil seiscientos años centró todo el problema de la filosofía en dos polos: hombre-Dios y lo solucionó lealmente con la humildad de un *para*:

Nos hicisteis PARA VOS, y nuestro corazón está inquieto mientras no halle descanso en Vos [111].

En esta frase inmortal está todo el mensaje de Agustín. Ella viene estampada al principio de las *Confesiones* como el resumen de todo, el comentario único al fin de cada capítulo, debajo de cada dolor. Sólo Dios es el descanso del hombre. *La patria del alma es Dios* [112].

Podríamos ahora multiplicar textos en una bella teoría de luz. Es un verdadero mensaje que Agustín repite con jubilosa obsesión. Pero preferimos ceñirnos a un pasaje singularmente denso y hondo. Aquel en que expone su concepción del *pondus*, en el libro XIII de las *Confesiones*.

El Santo pone frente a frente al hombre y a Dios. Y entre el hombre y Dios un *para*, es decir, un *peso* del alma. Toda la filosofía de Agustín está aquí.

Hay una diferencia esencial entre el hombre y Dios. En Dios hay perfecta adecuación entre *ser* y *ser bien, ser feliz*. "Vos [...] solo ser simple para quien la vida no es una cosa y la vida bienaventurada otra, porque Vos sois vuestra propia bienaventuranza" [113]. En el hombre, en cambio, *ser* es cosa distinta de *ser bien*. Luego tiene que buscar en *El que es bien*, ese bien, esa vida feliz que en sí no tiene. "Para ella [la criatura] no es lo mismo vivir y vivir en bienaventuranza, porque vive aun cuando ande flotando en sus tinieblas. A ella le falta convertirse a Vos por quien fué creada y vivir más y más cabe la fuente de la vida [...] y hallar en ella perfección, iluminación y beatitud" [114].

El hombre es, pues, todo él impulso centrífugo, amor. Pero este amor puede ser racional o insensato. El hombre podía pensar que si busca es porque no tiene y que es locura constituirse a sí mismo en fin de su bús-

---

[111] *Conf* I 2 VEGA 326.
[112] *Sol* I 2 PL 32 869.
[113] *Conf* XIII 53 VEGA 960.
[114] *Conf* XI 6 VEGA 802.

queda o a los seres inferiores. Algo superior al hombre llenará y colmará al hombre. Son esos dos amores que San Agustín llama inferior y superior. Aquel es un doloroso *amor curarum*, éste un gozoso *amor securitatis*. Y es que, como nos dirá en seguida, el "lugar" del corazón es arriba, en la región del "inmortal seguro".

En esa congoja e inquietud del corazón sin Dios lee Agustín la humildad y la grandeza del hombre. El hombre no se basta a sí mismo. Pero esta insuficiencia es argumento de optimismo. Al hombre sólo le llena Dios. *Praeter Deum nihil sufficit* [115].

"En la misma lastimosa inquietud de los espíritus caídos, que despojados de la vestidura de vuestra luz muestran la hondura de su tenebrosidad, demostráis suficientemente la grandeza y la elevación de la criatura racional *a quien de ninguna manera basta para su bienaventuranza y su reposo ninguna cosa que sea menos que Vos, y por ende ni ella misma se basta* [...]. Sólo sé esto: que fuera de Vos, no sólo fuera de mí, sino dentro de mí mismo, no tengo más que malestar, y que toda mi abundancia, que no es mi Dios, no es para mí sino penuria" [116].

San Agustín encierra toda esta teandrología en la que podríamos llamar ley universal de la felicidad. En los cuerpos hay un *locus* y un *pondus*, y la unión de esos dos términos da el reposo. En el reino de los corazones hay también un lugar, *sursum*, y un peso, *amor*. Cuando este amor sube a su lugar, Dios, el corazón alcanza la paz. Cuando el corazón no está en su sitio, hay inquietud: Cavílese cuanto se quiera: no hay más filosofía del hombre que ésta.

He aquí esta página inmortal:

"Nuestro descanso es nuestro lugar [...]. Todo cuerpo con su peso tiende al lugar que le es propio. El peso no tiende necesariamente hacia lo bajo, sino hacia su lugar. El fuego tiende hacia arriba, la piedra hacia abajo. Gobernados por su propio peso acuden a su lugar propio. El aceite derramado en el agua se eleva sobre el agua; el agua derramada sobre el aceite se coloca debajo del aceite [...]. Lo que no está en su sitio está inquieto; se le pone en él y descansa. Mi peso es mi amor; dondequiera soy llevado es él quién me lleva. Vuestro don nos inflama y nos lleva hacia arriba; nos enardecemos y subimos [...]. Allí nos colocará la buena voluntad y no desearemos ya nada más sino permanecer en ella eternamente" [117].

San Agustín ha descubierto el *lugar* del corazón humano, Dios. Y tan

[115] *Conf* XIII 19 VEGA 922. ...
[116] *Conf* I 10 VEGA 332-334.
[117] *Conf* VII 21 VEGA 586.

es Dios, que el hombre desde que empieza a amar, ya va lanzado incansable al infinito sin darse él mismo cuenta. En la hermosa *Oración a Cristo,* que cierra su *Historia de Cristo,* Papini ha escrito aquellas palabras: "Todos tenemos necesidad de Ti, de Ti solo y de nadie más [...]. El que busca la belleza en el mundo, sin percatarse te busca a Ti, que eres la belleza entera y perfecta; el que persigue con el pensamiento la verdad, sin querer te desea a Ti, que eres la única verdad digna de ser sabida; y quien tras de la paz se afana, a Ti te busca, única paz en que pueden descansar los corazones, aun los más inquietos".

Es lo que San Agustín dice concisamente en otra ocasión, aquella maravillosa con que empiezan los *Soliloquios*: "Dios, a quien ama todo lo que es capaz de amar, consciente o inconscientemente". Y en otro lugar: "El hombre es atraído por Jesucristo cuando encuentra sus delicias en la verdad, en la felicidad, en la justicia, en la vida eterna. ¿No es todo esto Jesucristo?" [118].

Este es el primer sentido de la frase-tesis de las *Confesiones*: "Nos hiciste, Señor, para Ti". Dios entra en la definición del hombre. La filosofía existencial pone al hombre perdido entre dos nadas: la nada original y la nada final. En Agustín el hombre viene del Ser y va al Ser. No es la nada lo connatural al hombre. Por esto se angustia ante la nada. Dios es la patria del alma; por esto en Dios descansa el corazón.

Aquí se da simultáneamente, como ya notamos antes, una convergencia y una divergencia entre Agustín y los modernos. También éstos, en empezando a filosofar, hablan de Dios, aunque sólo sea como sueño imposible. Pero una antropolatría radical les hace desorbitar la cuestión. El hombre no es la pasión de ser Dios. Lo bueno y lo malo de esta expresión está en lo que tiene de imposible. Bueno es y maravilloso pasmarse ante esta incógnita del hombre que no se basta a sí mismo y lo necesita TODO para saciarse. Lo malo es el verbo SER. Puesta así la cuestión, en un plan prometeico de conquista de la divinidad, "el fracaso es lo último", el hombre, después de mil intentos, por caminos de la ciencia, del arte o... de los estupefacientes, confiesa que no puede ser Dios, no puede hacerse Dios. El hombre es una pasión inútil.

Pero es que hay que negar que el hombre quiere *ser* Dios. Ningún ser aspira al absurdo. No se trata de *ser,* sino de *poseer.* La humildad de *poseer* a Dios es la gran gloria del hombre para Agustín. La soberbia de querer ser Dios siempre le pareció una gran mentira y ceguedad: ¿no se está desmoronando el hombre por todas partes continuamente? El gozo

[118] *Conf* XIII 28 VEGA 932.

sólo está en la verdad. Y la verdad es que el hombre es un náufrago anhelante de tierra firme y de descanso, y que esta Tierra firme existe: Dios.

En las *Confesiones*, a lo largo de todas ellas, hay una segunda tesis, íntimamente relacionada con la primera, y es ésta: *la inquietud conduce a Dios*. Es la segunda parte de la que venimos llamando frase-clave: "nuestro corazón está inquieto mientras no halle descanso en Ti". Escribe el P. Vega: "La frase que estampa al principio de las *Confesiones* [...] debe ser considerada como el tema o tesis que intenta y quiere demostrar con los datos de su propia experiencia" [119].

He aquí, pues, un elogio de la inquietud, de la angustia, como detectora de la suprema realidad, del Bien Supremo. Es el único elogio aceptable, sensato de la angustia. Siempre fué verdad que el dolor le enseñaba verdades divinas al hombre, y la primera de todas su *ser para*, su indigencia de Otro.

Pero al mismo tiempo cada página de Agustín se convierte en una acusación: una angustia, una inquietud que no conduce a Dios es falsa e inhumana. Sistema. Ese fatal pie forzado con que empiezan a filosofar reduciéndose a la intuición, a lo fenomenal. Siguen a Agustín mientras éste va haciendo el agobiante recuento: mutabilidad, miseria, congoja, pecado. Pero ya no pueden seguirle, cuando Agustín les da la orden triunfal: "*Transcende teipsum*... Lee ese mensaje cifrado que forman los surcos sangrientos abiertos en tu carne y en tu alma" [120].

Pero esto no es filosófico. Lo filosófico es hoy la fenomenología, el hecho. Y el hecho (¡calle la razón, calle el corazón!) es mudo y opaco. No creen en la razón. No tienen solución. San Agustín creyó siempre en la razón y ella le salvó.

En San Agustín Dios es el *Todo* del hombre, el Ser pleno que calma su inquietud.

JUAN PEGUEROLES, S. I.

San Cugat del Vallés (Barcelona).

---

[119] *Conf* II 12 VEGA 380.
[120] *Conf* I 4 VEGA 326-328.

SAN AGUSTIN, ¿INICIADOR DEL "INTUICIONISMO EMOCIONAL"?

Es digno de notarse que dos errores tan opuestos entre sí como el Ontologismo y el Intuicionismo axiológico emocional hayan invocado como antecesor suyo a San Agustín. En el Ontologismo todo es luz intelectual con que resplandece la Verdad Primera, contemplada por el entendimiento humano con intuición intelectiva. En el intuicionismo emocional, de ascendencia irracionalista, todo es vehemencia de sentimientos y emoción, sentirse anonadado y sublimado, abrumado y arrebatado, consumido de terror y enardecido de amor; el conocimiento intelectual ninguna intervención tiene; y si alguna, tan sólo la de prestar intencionalidad al fenómeno afectivo, la de relacionarlo con el objeto, sin parte alguna en la apreciación o estimación de éste.

Explicación de esta paradójica atribución de posiciones tan opuestas a un Autor serio y consecuente consigo mismo, lo es, seguramente, la plenitud de la concepción y el vigor—mayor, acaso, a veces, que la precisión—de la expresión agustinianas, que al comunicar extraordinario relieve a cada uno de los trazos del dibujo, pueden dar ocasión a que el predispuesto a estimar tan sólo uno de ellos, se crea autorizado a considerar los restantes como mera sombra y fondo indeterminado, sin otro fin que servir de base al estimado por él como único en su concepción prejuzgada y parcial.

En un punto sí coinciden, sin embargo, las dos tendencias indicadas: en negar al pensamiento religioso de San Agustín la actividad racional, discursiva. Para los Ontologistas no hay en él más que intuición intelectual con el Ser de Dios como término; para los defensores de la intuición emocional sólo se da el reaccionar del orden afectivo "en contacto", como dicen, con el valor religioso.

Superfluo sería examinar la errónea interpretación ontologista, tantas veces refutada eficazmente. Muy conveniente creemos, en cambio, estudiar la atribución del intuicionismo emocional al insigne Doctor. Es tendencia actual la de sobrestimar lo afectivo en el orden de los valores, con la correspondiente subestimación de lo intelectual, y, sobre todo, de lo racional discursivo. Y nada más natural en estas circunstancias que el estudio objetivo de la doctrina y los hechos de los Maestros indiscutibles de la experiencia psicológica humana, para, a su luz, señalar a las esferas intelectual y afectiva su propia naturaleza y sus límites.

Concretando este propósito a S. Agustín, nos parece la manera más apta de realizarlo el estudiar los pasajes en que más espontáneamente exponga él sus propias emociones y vivencias religiosas; y para esto, ninguna obra como las *Confesiones*. Precisamente en ellas han hallado los intuicionistas emocionales las experiencias de aprehensión de valores típicas como las que más en la historia del sentimiento humano.

Pues bien, el examen atento y desapasionado de las admirables y espontáneas *Confesiones*, ¿qué nos da? Si hemos de ser sinceros, tenemos que decir que nos lleva de asombro en asombro: de lo más sutil y agudo intelectivo a lo más férvido y vehemente afectivo; en instantes, a una soberana contemplación de lo divino, tan superior a toda ascensión meramente discursivo racional, que parecería dar pretexto a la interpretación "ontológica"; siempre, a un reconocimiento íntimo de la propia miseria y a un ansia tan avasalladora de total entrega a Dios, que parecen convertir en accesorio cuanto no sea la realización del ideal de la santidad.

En esa eminencia de riquezas y grandiosidades, reflejo de la personalidad asombrosa que en las páginas de las *Confesiones* nos dejó su retrato, veamos de hallar los trazos que él mismo señala como característicos de sus vivencias del valor religioso al describírnoslas sin preocupación ninguna doctrinal, pues el libro no tiene fin didáctico, y, al mismo tiempo, con la fidelidad suma que le presta su extraordinario poder de introspección, realzado todo por la elevación constante de su estilo, émulo, en lo humano, de la sublimidad platónica.

* * *

Antes, sin embargo, de examinar lo que el mismo S. Agustín dice de sí, es preciso recordar lo que de sus experiencias afirman los que las interpretan con criterio intuitivo-emocional, para poder así apreciar luego el valor de esta interpretación.

No nos ocuparemos de la concepción extrema de MAX SCHELER, mucho más fácil de excluir, por ciertos manifiestos errores[1]. Atenderemos a otra más moderada, aunque fundada en aquélla: la expresada por el profesor alemán Johannes HESSEN, abiertamente católico, y que tomamos de dos de sus obras, escritas con una diferencia de doce años, en la segunda de las cuales matiza y atenúa sus posiciones de la primera.

"Cabe preguntar—escribía el Prof. HESSEN en 1925[2]—si hay un conocimiento intuitivo además del discursivo.

"... Su peculiar índole consiste en que en él se aprehende inmediatamente el objeto, como ocurre sobre todo en la visión. Nadie podrá negar que haya un conocimiento semejante. Inmediatamente percibimos el rojo o el verde que vemos... Mas cuando se habla de la intuición, no se piensa en esta intuición sensible, sino en una intuición no sensible, espiritual. Tampoco ésta puede negarse... El principio de contradicción, afirma que entre el ser y el no ser existe la *relación*[3] de la mutua exclusión, relación que intuímos... de un modo espiritual.

"Pero... tampoco debemos llamar intuición, en sentido riguroso, a la aprehensión inmediata de la relación entre dos contenidos sensibles o intelectuales a que acabamos de referirnos. Esencialmente distinta de ésta es la intuición *material*, en la cual no se trata de una mera aprehensión de relaciones, sino del conocimiento de una realidad "material" [es decir, de la cosa en sí misma, no de sus relaciones], de un objeto o un hecho suprasensible. Esta intuición material es la que llamamos intuición en sentido propio y riguroso.

"Esta intuición material puede ser de diversa índole. Su diversidad está fundada en lo más hondo de la *estructura psíquica del hombre*. El ser espiritual del hombre presenta tres fuerzas fundamentales: el pensamiento, el sentimiento y la voluntad. Advirtamos expresamente que con esto no se significan en modo alguno tres facultades del alma independientes, sino tan sólo tres diversas tendencias o direcciones de la vida psíquica humana. Conforme a esto debemos distinguir una intuición *racional*, otra *emocional* y otra *volitiva*. El órgano cognoscente es, en la primera, la razón; en la segunda, el sentimiento; en la tercera, la voluntad.

"A la misma división llegamos si partimos de la *estructura del objeto*. Todo objeto presenta tres aspectos o elementos: esencia, existencia y valor. Por consiguiente, podemos hablar de una *intuición de la esencia*, una *intuición de la existencia* y una *intuición del valor*. La primera coincide con la racional, la segunda con la volitiva, la tercera con la emocional.

"En *Plotino* la intuición del *Nus*... es una actividad puramente intelectual, como

---

[1] Sobre el pensamiento de *MAX* SCHELER como sobre el de otros muchos autores irracionalistas, aparte de otros numerosísimos de las más varias tendencias, puede verse la excelente obra de ORTEGAT, PAUL, S. J.: *Philosophie de la Religion*. (Syntese critique des systèmes contemporains en fonction d'un réalisme personnaliste et communautaire. Gembloux (Bélgica), Duculot. París, Vrin. 1948. 2 vols. 846 págs. en total. A HESSEN sólo se le menciona para citar en bibliografía, sobre COHEN y HARTMANN, una obra y un artículo respectivamente.

[2] *Erkenntnistheorie*. Colonia, 1925. (Versión española por J. GAOS, 3.ª edic. Madrid. Revista de Occidente. 1936). Los subrayados, si no indicamos otra cosa, son del autor.

[3] Subrayamos nosotros.

la intuición platónica de las Ideas. Pero Plotino conoce, además de la intuición del *Nus*, una intuición inmediata del principio supremo de la realidad, de lo Uno.

"Cosa análoga pasa con *San Agustín*... Para el Padre de la Iglesia el *Nus* coincide con el Dios personal del cristianismo. El *mundus intelligibilis*, se convierte de este modo en el contenido del pensamiento divino. Visto en esta perspectiva, Dios se presenta al "platónico cristiano" como *veritas aeterna et incommutabilis*, que encierra en su seno todas las cosas *incommutabiliter vera*. En consecuencia, *San Agutín* habla de una visión de lo inteligible en la verdad inmutable o incluso de una visión de esta misma verdad. También para él se trata de una intuición puramente racional. Pero como *Plotino*, también él conoce un grado superior de visión divina; en la experiencia religiosa, en las vivencias religiosas, entramos en contacto inmediato con Dios. lo vemos de un modo inmediato místico. Esta visión mística de Dios se presenta en *San Agustín*—que en este punto se halla influído también por la Biblia—como un *proceso en el fondo emocional*[3], de un modo más fuerte aún que en *Plotino*, el cual todavía está demasiado en poder del intelectualismo griego"[4].

Por eso, a San Agustín se le puede hacer el honor de afirmar "Que sentó la teoría del conocimiento intuitivo-místico de Dios" (en cuanto diverso de la intuición racional o intelectual, y superior a ella), que tan "importante papel... ha representado en la historia de la filosofía[4] [bis].

Quede justificado lo extenso de la cita por la idea fiel, exacta y completa que nos presenta de la interpretación dada en 1925 por el Prof. de Colonia, del concepto agustiniano de la aprehensión del valor religioso.

Confirmemos y puntualicemos lo dicho con nuevas aportaciones del mismo profesor en su *Wertphilosophie*, de 1937 [5].

"En cuanto que para ésta [la Escolástica] sólo existe un conocimiento de tipo racional-discursivo, el misticismo afirma los derechos de otro conocimiento de tipo intuitivo-emocional... La Mística cristiana medieval... cree ver una fuente igualmente segura, si no más valiosa aún, de conocimiento de la verdad en la experiencia y vivencia subjetivas de nuestra alma, en la intuición directa, en este *videre, sentire* y *experiri* espirituales, así como en los más profundos y oscuros sentimientos y movimientos de esa alma que muchas veces aparecen estrictamente asociados a esas mismas vivencias e intuiciones" [6].

"PASCAL nos da en su doctrina de la intuición, cuyo carácter emocional no se cansa de acentuar con todo vigor, el pensamiento de la ética moderna de los valores considerada en su aspecto gnoseológico. Hay, según él, además del conocimiento función del entendimiento *(raison)*, otra manera de conocer y comprender, cuyo órgano es el corazón *(coeur)*. Así como al conocimiento intelectual se contrapone el

---

[4] *Op. cit.*, 1.ª Parte, IV, 1; págs. 120-123.

[4] bis. *Op. cit.*, pág. 141.

[5] Edit. en Paderborn (versión portuguesa por el Prof. L. CABRAL DE MONCADA. Coimbra, A. Amado. 1944). Las páginas de esta obra las citaremos muchas veces en el mismo texto.

[6] *Op. cit.*, Parte 2.ª, III, 1; 154-155.

conocimiento experimental del alma, esto es, del corazón, así la función racional-discursiva se contrapone a la emocional-intuitiva. Nada más hace falta, para ver inmediatamente, sin la menor duda, cómo PASCAL se encuentra, por tanto, en la misma línea de pensamiento que S. Agustín. Pretendía comprender al hombre en su totalidad, viendo en su corazón un factor de conocimiento de la misma dignidad que su pensamiento lógico" (156).

Se habrá advertido que en estos pasajes el autor contrapone los conocimientos discursivo-racional e intuitivo-emocional, evitando tanto el aludir expresamente al *intuitivo-intelectual*, como el precisar qué entiende por "intuitivo" en la expresión "*intuitivo-emocional*".

Esta posición es mucho menos expuesta que las de la obra precedente; pero su contexto parece acusar cierta indecisión.

En efecto: con todo derecho se puede condenar lo *discursivo-racional* como único modo y posible camino de conocimiento. Además, concediendo al término "intuitivo" de la expresión "intuitivo-emocional" valor intelectual, quedaría excluído todo irracionalismo. Esto último, en cambio, no se logra en la sentencia de Pascal: en ella, dice HESSEN, "al conocimiento *intelectual* [sin restricciones] se contrapone el conocimiento experimental del alma, esto es, del corazón". A continuación de lo cual añade nuestro autor que "se ve inmediatamente, sin la menor duda, cómo Pascal se encuentra... en la misma línea de pensamiento que S. Agustín" (154-156). Ahora bien, ¿no sería esto hacer a S. Agustín sencillamente irracionalista? Y con S. Agustín a Hessen, ya que éste no considera su sentencia más intelectualista que la del Obispo de Hipona.

Sea, sin embargo, lo que fuere del valor de estas expresiones, ya que el autor había afirmado categóricamente, pocas páginas antes, que "el acto único de valoración es una operación afectiva, emocional, pero penetrada por elementos cognitivos" (148), reconozcamos que admite un componente estrictamente intelectual en la "intuición-emocional", apartándose así del típico irracionalismo. Sin embargo, es necesario tener en cuenta cuál es, según el mismo autor, el carácter propio de esta función admitida expresamente "como algo comunicado al sentimiento, a lo emocional, que en sí son meros estados de hecho... por la conciencia de los objetos, y, por tanto, por el conocimiento como elemento *intelectual*" (148; subrayamos nosotros). Porque todo ese influjo cognoscitivo intelectual en la experiencia valorativa se reduce, según HESSEN, a dar al fenómeno emocional "intencionalidad"; es decir, el fenómeno emocional, "por medio de estos elementos cognoscitivos, viene a recibir su "orientación hacia el objeto" (Ibid.). A eso se limita todo lo cognoscitivo de la función "intuitiva". Y esto de tal modo, que el entendimiento no actúa en ese

caso ni juzgando ni apreciando de modo alguno el valor hacia el cual ha dirigido, en virtud de su "intencionalidad", a la emoción. Más aún, ni siquiera juzga de la *realidad* del valor que motiva la emoción. Nada de eso; todas esas funciones las realiza el sentimiento, el elemento emotivo afectivo.

Claramente afirma todo lo dicho el citado autor al indicar el cuádruple estadio en que se descompone el proceso valorativo que nos lleva a percibir la objetividad. El primero es la pura "*vivencia del valor*", que consiste en la aprehensión apreciativa de un valor realizada por el afecto, "pues *no son* nuestras facultades racionales e intelectivas, y sí, en cambio, nuestro sentido particular de lo valioso, lo que constituye, por decirlo así, el órgano con que lo podremos captar y aprehender" (169). A esto seguirá la "*valoración*" o "atribución de valor a un objeto". Sobre ella se da el "*juicio de valor*", que "es ya la expresión, la formulación de una valoración". Finalmente "el proceso psicológico valorativo llega a su término mediante el juicio. Sobre éste puede, a su vez, levantarse un *juicio de existencia o de realidad*, función por la que una cosa es juzgada real por razón del valor íntimo que contiene. Porque esa cosa es *valiosa* (éste es el juicio [de valor]), por eso ella es [juicio de existencia o de realidad]; por ser un *valor*, posee también *ser*" (169).

Como se ve, el entendimiento no tiene intervención alguna apreciativa ó judicativa hasta el cuarto paso, "juicio de existencia o de realidad", en el que conoce la existencia real del ser valioso. Todo lo antecedente en lo que el apreciar, estimar, valorar es esencial, ha sido función de sólo el sentimiento, del órgano emocional. La apreciación estrictamente emocional realizada por el afecto precede manifiestamente a toda estimación hecha por el entendimiento. Nada, por tanto, de intuición intelectual judicativa ni mucho menos de raciocinio discursivo que precedan a la emoción típica de la experiencia del valor. Todo lo contrario.

Y esto, ¿con qué frecuencia, sobre qué asuntos sucede en la vida superior humana? La respuesta es precisa: "Todas las filosofías de las concepciones del mundo y de la vida descansan sobre un pensamiento valorador ["cuya última raíz es una vivencia religiosa de los valores"]; sólo esta forma de pensamiento... es capaz de dar una respuesta a las más cruciantes interrogaciones que nuestra existencia nos dirige" (175).

Así, según el citado autor. Y, ¿según otros?, ¿según quien más nos interesa, San Agustín?

"Esta convicción—continúa HESSEN—estuvo siempre presente y estuvo siempre viva dentro de la filosofía cristiana en su dirección *agustiniana*. Puede afirmarse que el principio "*credo ut intelligam*", proclamado primero por San Agustín y después

convertido en programático por S. Anselmo, no es más que el reconocimiento de la existencia de toda una filosofía construída sobre la creencia (*Philosophie aus dem Glauben)*". (176-177). Más aún, "no sería difícil mostrar que ["como el *argumento ontológico*"] los demás argumentos de la existencia de Dios se inspiran igualmente en un pensamiento de valor" (170, nota 2).

Finalmente,

"de todo lo expuesto se concluye que para justificar o legitimar el pensamiento valorante no es preciso negar su estructura original ni su radical diferencia del pensamiento racional-científico. Eso sería inútil. Sólo podremos legitimarlo reconociendo en él con toda evidencia esa su estructura particular, y reconduciéndolo a su origen y a su verdadero fundamento: la vivencia religiosa de los valores (176-177).

El valor objetivo de este procesó valorativo emocional es preciso legitimarlo en sí mismo, afirma categóricamente el A, por medios y vía racional, y sólo en la medida que esto se logre quedará justificado (Cf. 177); pero el proceso, tal como se da en cada individuo es, según todo lo dicho, ajeno a toda actividad discursivo-racional y aun a toda intuición o función cualquiera intelectual de carácter apreciativo, valorativo, judicativo. Y así fué, ni más ni menos, según el axiologismo *moderado* de HESSEN el proceso de las experiencias o vivencias religiosas en S. Agustín.

Ahora bien, la realidad de la vida interior religiosa del gran Doctor, tal como él describe e interpreta, mostrando así su doctrina acerca de la marcha hacia el valor religioso y de la aprehensión del mismo, ¿fué así? Veámoslo.

* * *

Si se tratase de atribuirle un intuicionismo emotivo claramente irracionalista, como el ideado por SCHELER, y aun ciertas proposiciones de las afirmadas por HESSEN en la primera de las obras citadas, no habría necesidad alguna de inquirir la respuesta a la pregunta indicada. Las conclusiones bien demostradas de ilustres investigadores de la doctrina del Obispo de Hipona, como PORTALIÉ, GILSON, BOYER, CAIRÉ, MAUSBACH, Pablo MUÑOZ, SCIACCA, entre otros, rechazan eficazmente tal explicación. Respecto de las interpretaciones de lo que hemos llamado axiologismo moderado, nada tendría de extraño que no hubiesen sido consideradas detalladamente por los dedicados más bien a estudiar el verdadero pensamineto de S. Agustín que a tratar de buscar en él precedentes que justifiquen modernas concepciones.

No ha faltado, de todos modos, quien se interesase tan expresamente por la interpertación emocionalista de las experiencias del Santo, que en sus investigaciones ofreciese estimables criterios para juzgar de la explicación del mismo axiologismo moderado. No podemos prescindir de una alusión a él.

Nos referimos al profesor protestante GIRGENSOHN, que en su profunda obra dedicada a investigar experimentalmente la naturaleza de la experiencia religiosa, mediante la aplicación de la introspección sistemática de la escuela psicológica de Wurtzburgo, dedica un capítulo a contrastar sus propias conclusiones con las descripciones que de sus propias vivencias hace S. Agustín en las *Confesiones*. Como conclusión del análisis de éstas, asienta las afirmaciones que vamos a transcribir, advirtiendo tan sólo que la concepción del Prof. GIRGENSOHN al iniciar sus estudios psicológicos-religiosos era sentimentalista, anti-intelectualista por tanto. Dice pues así [7]:

"De modo definitivo acentúa Agustín expresamente que también la altísima contemplación es altísimo fruto de la inteligencia, de una inteligencia que libremente puede superarse a sí misma, pero que aun entonces permanece inteligencia y no se resuelve en palabras no comprendidas", propias del carisma llamado *loqui linguis* (633).

"Junto al aspecto voluntarístico está indudablemente el contemplativo y al menos tan fuertemente desarrollado" como aquél (640). "Para Agustín, pensador e investigador que taladra la realidad hasta lo más profundo, una entrega volitiva sin el precedente conocimiento de Dios, hubiese sido de todo punto inconcebible" (641).

Y a propósito de ese conocimiento escribe el mismo autor que ya en diversas ocasiones ha aludido "a la primacía de la razón contemplativa en la vida religiosa de Agustín" (640-641).

"Agustín, aun allí donde escala las alturas más elevadas de la abstracción, nunca es simplemente un filósofo teórico de la religión, sino que siempre la consideración se transforma en el [otro] aspecto con igual fuerza desarrollado: la religión como fuerza vital del alma nunca es tan sólo pensamiento y teoría de Dios, sino siempre inmediatamente entrega práctica del Yo con su voluntad a lo divino... Este aspecto aparece expresado en casi cada capítulo de las *Confesiones;* de ahí que haya sido posible que algunos historiadores serios lo considerasen como único aspecto dominante en Agustín y bajo la fuerza de esa lucha por la entrega a Dios, viesen con perspectiva empequeñecida el lado contemplativo-teorético" (645).

Al leer estas afirmaciones después de haber considerado atentamente las *Confesiones,* no es posible reprimir una expresión de admiración al

[7] GIROGENSOHN, KARL. *Die seelische Aufbau des religiösen Lebens.* Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage. Leipzig, 1921. Nos referimos siempre al cap. IV, n. 2, págs. 630-648. Citamos las páginas en el texto.

rigor y perfecta objetividad de las conclusiones del profesor protestante alemán de antecedentes irracionalistas. Es admirable su imparcialidad y su objetividad. Asienta taxativamente que en la experiencia religiosa de San Agustín va íntimamente unido a lo afectico y volitivo lo abstractivo, es decir, el resultado de una función cognoscitiva típicamente intelectual. Más aún, y es esto de advertir por razón del axiologismo moderado, en aquellas experiencias se presenta el gran Doctor como "filósofo teórico de la religión"—porque Agustín es siempre profundamente pensador—, y juntamente y en el mismo proceso, como lo que llamaríamos "homo religiosus": "la religión nunca es tan sólo pensamiento y *teoría* de Dios, sino también *inmediatamente* [aunque sin confundir un fenómeno con el otro] entrega práctica del Yo con su voluntad a lo divino"; con lo que la religión se constituye en "fuerza vital del alma".

Ya se ve que esa actividad "abstractiva", de pensamiento "teórico" sobre el objeto de la religión, a la que sigue la vehemente emoción y entrega volitiva, no puede reducirse a la mera "intencionalidad" propia de la función intuitiva, admitida por el que hemos llamado axiologismo moderado. Ese pensamiento "teórico" no es concebible sin verdadero trabajo intelectual, forzosamente discursivo racional en larga parte al menos de su camino. Por otra parte, la convincente argumentación de GIRGENSOHN a base de copiosos y bien escogidos pasajes de las *Confesiones*, obviamente es inconciliable con suponer una valoración emotiva que de algún modo preceda al juicio de realidad y existencia. La misma opinión no tan clara de ROUSSELOT[8], de atribuir la experiencia religiosa al mismo fenómeno, por decirlo así, indivisible de entender y sentir emoción con entrega, que él quiere ver expresada en cierta frase de S. Agustín, "ista revelatio ipsa est attractio" [9], queda excluída con suficiente claridad por aquella distinción de dos especies de momentos, o, mejor, prescindiendo de diferencias cronológicas, de funciones bien distinguidas por GIRGENSOHN: la intelectual de conocer y aun teorizar y la volitiva de entrega impregnada de sentimiento. Es muy de notar esa precisa distinción entre los dos órdenes y las dos funciones intelectual y afectivo-volitiva.

---

[8] La síntesis de ROUSSELOT puede verse en la citala obra de ORTEGAT (II) 794-795.

[9] El pasaje magnífico de S. Agustín en que se encuentra esa frase es el *Tract. 26 in Johan.* VI, 44. MIGNE, *Patrologia Latina*, 35, 1607-1610. La frase citada está en esta última col. Siempre nos había parecido que el pensamiento de S. Agustín en el lugar citado no podía admitir la interpretación, demasiado emotiva a nuestro juicio, del ilustre ROUSSELOT.

Valiosísimo es por tanto, lo obtenido por GIRGENSOHN. Sin embargo, no obstante todo esto, no será superfluo un análisis de las vivencias religiosas en expresa relación con el axiologismo moderado, tal como nos lo hemos propuesto. En efecto: pretendemos hacerlo desde un punto de vista no considerado, que sepamos; y aun no falta alguna expresión del propio GINGENSOHN que lo imponga como necesario si se pretende resolver de modo definitivo el problema indicado.

Encontramos, en efecto, una expresión de valor un tanto universal en el ilustre psicólogo, que pudiera dar ocasión a interpretaciones encontradas de otros pasajes suyos en sí mismos manifiestos. Es la siguiente:

"Conoce ciertamente Agustín un conocimiento religioso sobre toda razón, el cual se pone al menos en contacto con la Esencia de Dios, como ella es en sí. Por eso está también penetrado por la insuficiencia de la razón común para la comprensión de lo divino. Pero, sin embargo, para él permanece la razón humana o el espíritu humano como la norma propia del conocimiento científico humano. Desde esta base dirige él su argumentación a fin de hacer inteligible y concebible el conocimiento humano racional, aquello que ha contemplado en la vivencia religiosa" (630-631).

Reconociendo que en este pasaje se consigna explícitamente una vez más, como factor de la vivencia religiosa agustiniana, el "conocimiento" y la "contemplación", las frases que preceden a las últimas palabras, pudieran hacer pensar en que todo lo *racional* presentado en las descripciones agustinianas, fuese no actividad intelectual previa a la experiencia religiosa y preparatoria de la misma, sino su "racionalización", como dicen, o sea, interpretación en términos y sobre esquema intelectivo-racional, para hacerlo inteligible al lector, de lo que en sí mismo y en sus precedentes había sido fenómeno de índole enteramente ajena, si no a lo intelectual, sí, al menos, a lo racional-discursivo.

Es preciso, por tanto, examinar el proceso religioso agustiniano tal como en sí mismo tuvo lugar, según la fiel copia que el egregio Doctor y penetrante psicólogo nos ha dejado en sus *Confesiones*, en las que lo que pretende no es dar doctrina ni presentar interpretaciones teóricas, sino, sencillamente, movido por su profundísima humildad, descubrir la miseria de sus pasadas llagas y la misericordia y sabiduría del celestial Médico, que se las sanó, para justamente alabarle por ello y mover a otros que le alaben también y confíen en El. Al procurar esto, su penetración introspectiva y su fidelidad le hacen darnos una reproducción de la realidad, tanto en la *sustancia* de lo que fué como en *la manera como fué realizándose*. Además, su potencia de pensador ve

y da la razón de cuanto le sucede. Fijemos, pues, la mirada en esta obra maestra de verdad psicológica, y vayamos comparando los caracteres de las vivencias en ella descritas, con los que el axiologismo moderado les atribuye.

* * *

Desde luego reparemos en ciertos puntos de singular relieve que inmediatamente llaman la atención del observador y constituyen una orientación fundamental para entender toda la obra[10].

Ansia de Dios es toda ella como lo era el alma de Agustín al escribirla. "Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti" (1, 1, 1,). Y el Señor, Dios, ¿qué es? Entre los soberanos atributos constitutivos del valor divino, enumerados a veces con especie de grandioso tumulto, uno se presenta en reiteradas ocasiones como dominando ese cúmulo de grandezas: "Tú eres la Verdad" (4, 5, 9); o dulce *Verdad,* a cuya interior melodía procuraba yo aplicar los oídos de mi corazón, cuando pensaba en lo *Hermoso y apto*" (4, 15, 27); Dios *verdad* y abundancia de bien seguro y paz castísima" (5, 12, 22).

Dios es amable sobre toda amabilidad. Y esa amabilidad divina, ¿en qué está? "Nada hay que se ame con mayor provecho que tu *verdad,* sobre todas las cosas hermosa y resplandeciente" (2, 6, 13). Porque si no hay pequeñez en la que no haya escondido algún bien, "los mejores y sumos" lo son "Tú, Señor Dios nuestro y tu *verdad* y tu ley" (2, 5, 10).

Bien sobre todos los bienes, término de nuestras ansias es la felicidad. Y, ¿qué es la felicidad? Es Dios beatificando a los que gozan de El en la plenintud de la gloria. Mas en el piélago de las divinas sublimidades, del que emana el torrente de delicias que embriaga a los escogidos, ¿cuál es para el abrasado Agustín, todo fuego de amor, la que entre todas descuella? "*Feliz,* pues, *será aquél que,* libre de toda molestia, *goce de aquella* única *verdad* por la que toda realidad es verdadera" (10, 23, 34). Esa es la plenitud de la "*vida dichosa*", que no es otra cosa que el "*gozar* de la *verdad*" (Ibid.).

¿Es posible intelectualismo más arrebatado que este proclamar la absoluta primacía de la verdad, objeto típico del conocimiento intelectual, en todo lo valioso divino y en la suprema expriencia de ese sumo valor?

---

[10] Citaremos las *Confesiones* por la edición crítica con traducción del R. P. VEGA, Angel C., O. S. A.; *Obras de San Agustín.* Edición B. A. C. (vol. II). Madrid, 1946. A cada pasaje citado seguirán tres cifras que indican, respectivamente, el libro, capítulo y número del libro) en que el pasaje se encuentra. Hemos tenido en cuenta la excelente traducción del R. P. VEGA, que casi siempre seguimos.

A la luz de esta refulgente síntesis de ese punto culminante del libro X, cuyos destellos esmaltan todo el camino recorrido por Agustín, desde la sima del error ideológico y mal moral hasta la cumbre en que ha hallado a Dios, a quien en indivisible concepto presenta reiteradamente como "verdad, manantial de dicha", ya se ve qué valor puedan tener en la experiencia y correlativa concepción agustiniana, principios axiológicos como el siguiente, del que se le consideraría defensor: "El absoluto de la metafísica es *todo coelo* distinto del Dios de la religión" [11].

Para S. Agustín el Dios beatificante, supremo objeto del ansia del alma religiosa, es precisamente aquella "verdad por la que todo lo real es verdadero" que, como típica verdad, a sólo el entendimiento toca aprehender y estimar; es ese Dios a quien se le encuentra al encontrar la verdad " porque donde encontré la verdad, allí encontré a mi Dios, que es la misma verdad" (10, 24, 35), ante cuyo arebatador y soberano esplendor, como nos dice al describir aquel primer encuentro, "me estremecí de amor y de pavor" (7, 10, 16), reacción típica entre todas, de la vivencia de valor, fruto de la más genuina de todas las comunicaciones de la inteligencia con la verdad.

El Dios de la metafísica, verdad por lo que todo lo real es verdadero, y el Dios de la religión, término de las ansias del corazón, para S. Agustín, lo mismo en sus experiencias que en su doctrina, no sólo son en sí uno mismo, sino que se presentan precisamente a la mente como uno: es la Verdad beatificante. Era perfecta la proporción entre la penetración de aquel genio intelectual y la vehemencia de sus energías afectivas. Por eso la Verdad percibida por su inteligencia, por fuerza se apreciaba por ella como arrebatadora, y en consecuencia, todo su ser se penetraba de íntimo sentimiento y emoción y su férvida voluntad se deshacía en entrega y amor. ¿Por qué, pues, decir que la "visión mística de Dios se presenta en S. Agustín como un proceso en el fondo emocional"? Eso no es exacto. Lo intelectual es ahí de la misma categoría y necesidad que lo emocional, y si en algo difieren ambos factores, es en ser el cognoscitivo primordial, ya que el gozo y el amor son consecuencia de la contemplación de la verdad, función típica y esencialmente intelectual. "Me deleitaba con la verdad", dice aludiendo a los primeros recuerdos de su vida infantil (1, 10, 31). La verdad perceptible y percibida por el entendimiento es para él valor y excelente valor. Más aún; el sumo Valor, varias veces se lo hemos oído, se identifica y se aprehende por la mente, con identidad real y de razón (si así puede decir-

[11] HESSEN, *Erkenntnistheorie*, pág. 142.

se), cómo la suma verdad; y pues la percepción y apreciación de la verdad corresponde al entendimiento, a éste corresponde la percepción y apreciación del valor; y pues típico del valor es despertar el sentimiento y excitar la emoción a proporción de la excelencia del valor apreciado y de la capacidad afectiva del sujeto que lo aprecia, aquella Verdad suma conocida por Agustín, de interior tan abrasado como penetrante, es la que le hace deshacerse en admiración, en júbilo, en amor.

La primera ojeada a esos puntos culminantes creemos que no ha dejado de ser ilustrativa. Lo predominante para S. Agustín en el valor religiosa es la Verdad, objeto del conocimiento intelectual.

Descendamos ya a estudiar la trama fundamental y los detalles de la obra.

* * *

Y para responder con exactitud y utilidad a la cuestión propuesta, se examinará, no ya si el entendimiento se pone en comunicación con el objeto causante de la vivencia valorativa mediante la mera intencionalidad, sino mucho más si él, *previamente* a la función emotiva de la mente, ha de *apreciar* la verdad, lo valioso aprehendido, y, más aún, si el proceso realizado hasta llegar a la posesión ha consistido al menos en algunos de sus pasos, precisamente en el *raciocinio discursivo*. En el grado en que el resultado de tal examen fuese negativo, la experiencia religiosa agustiniana se aproximaría al emotivismo más o menos irracional. Si el resultado fuese afirmativo, aun el axiologismo emotivo más atenuado quedaría excluído de la vivencia valorativa religiosa de S. Agustín.

El proceso de su marcha hacia la posesión de Dios, nos lo describe él con los más significativos detalles. De dos fases tenía que constar: la primera, negativa, el apartamiento del error que le poseyó y le asediaba; la segunda, el avance positivo hacia la Verdad.

A los diecinueve años, próxima aquella "adolescentia mala et nefanda", cuando "ibam in iuventutem, quanto aetate maior, tanto vanitate turpior" (7, 1, 1) tu fiel misericordia, que de lejos revoloteaba sobre mí" (3, 3, 5), se vale de la obra que en el curso normal de la retórica le correspondía estudiar, para insinuarse en aquella alma grande y degradada. "Aquel libro, el *Hortensius* de Cicerón, que contiene la exhortación a la filosofía, cambió mis aficiones, volvió hacia ti, Señor, mis súplicas y transformó mis ansias y mis deseos. En un momento toda

esperanza vana me pareció vil y con increíble ardor de corazón ansiaba la inmortalidad de la sabiduría. Entonces comencé a levantarme para volver hacia ti" (3, 4, 7).

El *Hortensio* [12] dió a conocer al joven Agustín lo que su autor nos había de decir en otro lugar, con frase imperecedera: "no saqué mi elocuencia de las oficinas de los retóricos, sino de los jardines de la Academia". Cicerón, brillante en exponer y persuadir altas ideas filosóficas de otros autores, y de Platón, el príncipe de la Academia, sobre todos, debió de presentar con persuasiva brillantez a la inteligente mirada del joven africano un doble contraste. El primero el tan ponderado por los estoicos de la oposición entre la bajeza de los placeres, la vanidad o la codicia, y la dignidad de la virtud; contraste análogo al ponderado por Platón y bien conocido por el príncipe de los oradores latinos, de la diferencia entre la retórica utilitarista, ocasión de medrar lo mismo a cuenta de lo verdadero que de lo falso, y la filosofía, dedicada a inquirir y poseer y persuadir únicamente la verdad, fundamento de la genuina elocuencia. El segundo, el tan acariciado por Platón también, de la oposición entre el mundo de la sensibilidad, casi apariencia y ficción, éste que captan los sentidos, y el de la verdadera realidad, el sublime, en que sólo a la inteligencia, guiada por la filosofía, le es dado penetrar, el de la Verdad.

A aquel Agustín, envuelto en vilezas que a pesar del deleite le repugnaban, y alimentado hasta entonces de insustanciales preceptos retóricos, el descubrimiento del esplendoroso mundo de la verdad inteligible tuvo que serle una revelación fascinadora. Aquélla era la atmósfera que su espíritu había nacido para respirar; aquéllos los horizontes donde se dilatase sin trabas su mirada. "Y esto era lo único que me deleitaba en aquella exhortación, que aquellas palabras me excitaban no a seguir aquella escuela, sino a amar, a buscar, a conseguir, a asir y abrazar vigorosamente la sabiduría, cualquiera que ella fuese. Y me inflamaba y me abrasaba" (3, 4, 8).

Intelectual era en todo esto, el ejercicio de leer y comprender el *Hortensio*, intelectual y discursivo el ponderar el contraste entre apariencias y realidad, sensitivo e ideológico, baja utilidad de una profesión lucrativa y desinteresada contemplación de la sabiduría. Y más siento el libro

---

[12] Sobre el *Hortensius*, contenido y valor de esta obra filosófica perdida, "corona de los Diálogos de Cicerón", según J. BERNAYS, véase SHANZ M. y HOSIUS, C.: *Geschichte der römischen Literatur* (vol. 8.º, parte 1.ª, del *Handbuch Altertumwissenschaft* de MÜLLER I, y OTTO, W. München, 1927; n.º 171,2; págs. 523-525.

filosófico y aun didáctico. A este previo proceso intelectual cognoscitivo y aprecitivo correspondió el desencadenarse afectivo con que Agustín desde la ignorancia y el pecado clamó por primera vez, ya joven, a Dios suspirando por El. La vivencia valorativa del "inflamarse, abrasarse, con ardor increíble del corazón", fué fruto del conocer y apreciar intelectual y discursivamente.

Así comienza el camino; pero es largo. "Oh tortuosas vías", podemos decir de él, con frase del que lo recorrió.

Por de pronto, les faltaba a aquellas páginas magníficas el nombre de Jesucristo; y esto entibiaba aquel inflamado ardor del lector apasionado por la sabiduría.

Otros, en cambio, lo traían clamorosamente en sus bocas: un linaje de hombres "superbe delirantes et carnales nimis et loquaces" (3, 6, 10): los maniqueos. Su clamor por excelencia era: "Veritas, veritas" (Ibid.); nosotros enseñamos la verdad. Pero todo era proferir falsedades. Agustín, mientras tanto, ¿qué? Es verdad que para satisfacer su avidez de sabiduría podía encontrar entre los errores sin cuento que enseñaban aquellos charlatanes, "phantasmata splendida", ficciones de cuerpos celestes mucho más refulgentes y magníficos que el sol... Pero ¡cuán lejos estaba todo aquello de ti, "padre mío, bueno en grado sumo, hermosura de todas las hermosuras", "mi pater summe bonus, pulchritudo pulchrorum omnium" (Ibid.). "Oh verdad, verdad, qué entrañablemente suspiraba entonces por ti desde lo más íntimo de mi alma", "O veritas, veritas, quam intime etiam tunc medullae animae meae suspirabant tibi" (Ibid.).

La Bondad suma, la Hermosura suprema, la Verdad eterna y divina son inseparables: las está aprehendiendo *uno ictu*, diríamos, el pensamiento del Agustín maduro que escribe las *Confesiones;* en el del iunior, sumergido en aquella confusión de fantásticos cuerpos celestes maniqueos, un aspecto del sumo valor resplandece y descuella sobre todos: "Oh *Verdad,* qué entrañablemente suspiraba entonces por ti todo lo más íntimo de mi ser". Vehemencia ésta de intuición intelectivo-afectiva. Era efectivamente sazón de reiterar las suscitadas a consecuencia de la labor discursiva realizada antes sobre el *Hortensius*. La Verdad, tan oscura y borrosamente adivinada intelectualmente, pero reconocida como real y existente, espléndida e incomparable, se dibujaba en la inteligencia de Agustín; mejor, deducía éste con su entendimiento, aunque entre tinieblas, cuál debería ser al contraponer a aquellos crasos y monstruosos errores maniqueos, los destellos que de la luz radiante e incontaminada de la verdadera sabiduría había visto brillar en las páginas del *Hortensio*. Y cómo aparece esa doble vivencia valorativa antitética, fundida en sín-

tesis de interna desazón, en aquel "soñar que me nutría de la verdad" y reconocer al examinarlo, que era pura falsedad sólo capaz de exacerbar mi hambre" (3, 6, 10) [13].

* * *

No bastaban, pues, aquellos esfuerzos discursivo-intuitivos cargados de afecto para encontrar la sublime Verdad. Agustín seguía enredándose en los burdos errores maniqueos, aun sin poder menos de vislumbrar su falsedad, como víctima de una pesadilla que no era capaz de desechar. Y si no aprendió a conocer la verdad, sí asimiló el odio a la doctrina católica, por las calumnias con que aquellos falsarios la desfiguraban. Apacentar con esto el entendimiento era mucho peor que darle las fábulas de los poetas gentiles. Estas eran bellotas. Lo maniqueo, ni bellotas siquiera (3, 6, 11).

¿Qué le faltaba para avanzar hacia la suspirada verdad? El lo dice deplorando con ayes desgarradores por qué pasos bajaba a lo profundo del infierno. Es que, trabajando y ansiando por la posesión de la verdad, no te buscaba a ti, Dios mío, "secundum intellectum mentis, quo me praestare voluisti bestiis" (3, 6, 11): no me puse para ello en condiciones de aplicar como debía mi entendimiento, ése por el que me has hecho superior a las bestias. Verdadera prostitución intelectual viene a llamar el Santo (cf. 3, 6, 11 fin) a su pasada actitud de dejarse seducir por la secta maniquea. Mas lo que aquí nos interesa para nuestro intento es la causa que de tal desventura nos da, porque al manifestarla nos descubre lo que piensa de la actitud que debiera haber adoptado para llevar a su mente al excelso desposorio con la Sabiduría. Había estado en grave yerro en no haber reparado, por su culpa, en que a la Verdad, a Dios, había que buscarle "non secundum sensum carnis, sed secundum intellectum mentis" (3, 6, 11): no contentándose con razonar intelectualmente sobre las cosas materiales sin remontarse sobre ellas, como si todo lo existente fuese corpóreo, sino como más adelante hizo, usando de ese entendimiento racional como la razón lo exige.

La explicación expresa de esta frase bien intelectualista él mismo nos la da. "¿Cómo había yo de saber [la verdad con que rebatir los errores maniqueos], si con la vista de los ojos no alcanzaba a ver más que cuerpos y con la vista del alma no iba más allá de las imágenes de la fanta-

[13] "Cibus in somnis simillimus est cibis vigilantium, quo tamen dormientes non aluntur"; y poco antes: "et apponebantur mihi in illis ferculis phantasmata splendida... et... manducabam... nec nutriebar eis, sed exhauriebar magis"; l. c.

sía?" (3, 7, 12). Así era imposible que diese con la naturaleza del mal, que es privación, y, no pasando de lo material a lo supramaterial no podía caer en la cuenta de que Dios fuese espíritu. (Ibid.) Por eso, ni la perfecta inteligencia de las *Categorías,* de Aristóteles, le pareció útil, porque todo lo que allí se decía "me empeñaba en enterderlo [aplicándolo a ti]... como si aquellas cosas [la grandeza, la hermosura] estuviesen en ti como en un cuerpo" (4, 16, 29). Es instructivo el pasaje para orientarnos sobre el criterio emocionalista. San Agustín tenía que suponer, influído profundamente como estaba entonces por los hierofantes maniqueos, que al estar en la comunicación con aquel Dios, aquel valor divino de grandiosidad, esplendor y belleza corpórea, se hallaba en contacto con el valor religioso por excelencia. Sin embargo, la deseada emoción religiosa no surgía, como bien lo demuestra cuanto nos dice de su frialdad y desasosiego de entonces respecto de las afirmaciones maniqueas. Y al buscar la razón de aquella insatisfación radical, añade categóricamente: "porque lo que de ti pensaba eran falsedades, no verdad; ficciones de mi miseria, no firmeza de tu beatitud" (4, 16. 29) [14]. Por de pronto, en si siente o no emoción, no repara; es para él accesorio. Toda la clave del hallar o no hallar a Dios, al Dios de la religión hallado religiosamente, que es lo que busca, está en otra cosa: no le hallaba porque su entendimiento estaba ocupado en objetos que eran falsedades y opuestos a la realidad de Dios; y mientras el entendimiento no aprehendiese lo que realmente era Dios y, penetrándolo en virtud de su poder de apreciar cognoscitivamente, lo reconociese como tal, no había experiencia religiosa de ningún género, sino "cardos y espinas" en todo aquel trabajo (cf. Ibidem, fin), en el que no empleaba el entendimiento como debía emplearse. Por tanto, a la vivencia había de preceder la valoración, el juicio apreciativo de valor; y a todo ello el juicio de realidad y de existencia, típicamente intelectual, como el mismo axiologismo moderado reconoce expresamente; pero que no está para S. Agustín, según aquél equivocadamente afirma, al fin de esa serie de estados mentales valorativos, sino por el contrario, al principio, para servir a todos ellos de indispensable e insustituible fundamento.

Triste situación aquélla. Sin embargo, aun sin salir de la crasa atmósfera del mundo material extenso y sin otra luz que la astral, el titánico ingenio de Agustín hizo al fin pedazos aquellas ligaduras férreas con que el maniqueísmo le aprisionaba. La conversación y el razonar con el oráculo de la secta, Fausto, le descubrió la insustancialidad y falsedad

[14] "Falsitas enim erat, quam de te cogitabam, non veritas, et figmenta miseriae meae, non firmamenta beatitudinis tuae), l. c.

de todo aquello. Al cabo de nueve años desventurados de peregrinar por aquel desierto, comprendió su error. La reflexión y el raciocinio intelectual sobre aquellas erróneas doctrinas le hicieron ver que eran inadmisibles. Una vez más la inteligencia con sus características funciones señala una etapa más en el proceso de Agustín en su camino hacia la verdad, por ahora alejándose del error.

* * *

Pero, ¿dónde y cómo buscar directamente la verdad, y precisamente la verdad religiosa, Dios, que es lo que ansiaba?

Nada hay de positivo hasta verse en Milán, con aquel "tan santo oráculo tuyo" (6, 3, 4), S. Ambrosio. Aquí las cosas empiezan a cambiar. ¿Por qué? La fe católica en su pureza y excelencia, como fluía de labios del gran Obispo de Milán, iba a satisfacer a su oyente africano. Pero, ¿de qué modo? ¿Por vía afectiva o por vía racional? ¿No es precisamente la *creencia,* como la llaman los axiólogos, el acto de fe que acepta lo inasequible al entendimiento, uno de los casos típicos del intuir emocional que sustituye al intelectivo? Las *Confesiones* responden taxativamente. Veámoslo.

¿Cómo estaba entonces Agustín? "No encontraba—nos dice—al Dios de mi corazón; había caído en lo profundo del mar, y desconfiaba, desesperaba de encontrar la verdad" (6, 1, 1). "En grave peligro me encontró mi madre—llegada a Milán desde Africa—desesperado de encontrar la verdad" (Ibid). "Estaba yo arrancado a la falsedad, pero sin alcanzar aún la verdad (Ibid).

Y ¿qué hacía para salir de aquel abismo? Entregarse a discurrir, a preguntar, ávido sobre todo de consultar a S. Ambrosio: "Ad quaerendum intentus et ad disserendum inquietus erat animus meus" (6, 3, 3). Para mayor angustia de Agustín, Ambrosio no le prestaba oídos; si bien de otro modo le daba sustancioso pábulo que rumiase con fruto aquella inteligencia ávida de verdad: "A él sí se le oía todos los domingos cuando exponía al pueblo la verdad: "eum verbum veritatis tractantem, audiebam" (6, 3, 4). Y aquellas explicaciones, aquellas normas exegéticas, aquellas refutaciones de las calumnias lanzadas por los maniqueos contra la Iglesia católica, "me confirmaban más y más en que todos aquellos nudos calumniosos podían desatarse" (Ibid). "Y cuando me di cuenta de que la Iglesia católica no enseñaba que tu ser tuviese forma de cuerpo humano, aunque no acertaba en modo alguno

a sospechar cómo era en si una sustancia espiritual, "gaudens erubui" —entonces surge una emoción intensa—, me llené gozosamente de vergüenza de no haber estado tantos años ladrando contra la fe católica, sino contra las ficciones de aquellos pensamientos carnales". es decir, de mi razón materialista (Ibid). La vivencia de desesperación de hallar a Dios, causada por el reconocerse intelectualmente sin recursos ni camino para conocerlo, había cedido el paso a la de alegría de acercarse a El, siquiera oscura y sólo implícitamente, como manifiesta consecuencia del proceso intelectual discursivo que le llevaba a rechazar las calumnias maniqueas lanzadas contra la fe católica y a conocer que Dios no es sustancia alguna material, sino espíritu. Esto, sin embargo, no era aún el gozo de poseer la verdad, aunque fuese, y no leve, el de haber sepultado para siempre el error de aquella especie de materialismo teológico y de sus consecuencias anticatólicas.

Dar un paso más asintiendo a lo enseñado por Ambrosio, por la Sagrada Escritura, era otra cosa. ¿Qué, pues, le faltaba? "Me abstenía de todo asentimiento, temiendo el precipicio" (6, 4, 6). Estaba como esos enfermos que escarmentados de un mal médico no quieren fiarse del bueno (Ibid). ¿Qué solución, por tanto, para dejar libre aquella represada ansia de la verdad, de Dios? "Lo que quería era conseguir tal certeza de las cosas que no veía, como la que tenía de que tres y siete son diez" (Ibid). ¿Es posible, preguntémonos, más exigencia de intelectualismo y racionalidad? Pues ésa era la condición decisiva, imprescindible, única puesta por Agustín para realizar la captación del valor religioso. No es esto el "buscar a Dios por las experiencias de su gran corazón", que con gratuita ingenuidad atribuye a S. Agustín MAX SCHELER y con no tan discreta complacencia menciona HESSEN en favor de la concepción emocionalista [15].

Sin embargo, la exigencia que pudiéramos llamar ultraintelectualista del Agustín escéptico no remediaba el mal, sino que lo empeoraba. Bien lo reconocía él mismo al referir en las *Confesiones* aquello: "et suspendio magis necabar": con aquel estar pendiente, más seguramente me ahorcaba (Ibid.).

¿Había remedio? Sí: "Creer para que la vista mental purificada, se dirigiese de algún modo a tu Verdad que permanece para siempre (Ibid.). Más aún, sólo creyendo podía sanar. Pero su intelectualismo se obstinaba: "para evitar el peligro de creer lo falso, rehusar el sanar" [16].

---

[15] *Erkenntnistheorie,* pág. 142.

[16] "Ita erat valetudo animae meae, quae utique nisi credendo sanari non poterat"; mas ella, "ne falsa crederet, curari recusabat", l. c.

El remedio, con todo, iba a llegar sin que las exigencias de su razón tuviesen que ceder. ¿Estaba la dificultad en no creer, ni admitir con certeza intelectual lo que no se comprendiese tan claramente como que tres y siete son diez? Su misma inteligencia iba a resolverla pronto. Porque (cf. 6, 5, 7), al reflexionar sobre la experiencia cotidiana, me encontré con que son innumerables las cosas que, de no creerlas por testimonio ajeno, jamás las podría saber ("scire non possem nisi audiendo credidissem") de la historia de los pueblos, de las ciudades y naciones que no había visto, tantas cosas de mis amigos, de los médicos, de hombres de todas clases. Ni siquiera hubiera podido saber quiénes eran mis padres, con ser inquebrantable mi persuasión de quiénes eran. Por tanto, el creer aquello cuya razón de ser no consta con la evidencia intrínseca con que constan, p. ej., las verdades matemáticas, será acto no sólo cognoscitivo sino plenamente justificado racionalmente, con tal que la misma razón haya conocido y apreciado previamente los motivos de credibilidad que para él deban presuponerse. La existencia de éstos en el caso de la creencia en las verdades de la fe católica, Agustín la afirma expresamente a continuación, aplicando el conocer racional de los motivos del orden de la fe humana al de la fe divina, al mismo tiempo que hace ver el influjo que esta argumentación racional tuvo en él para decidirse a creer:

"Reconociéndonos enfermos para hallar la verdad por la sola razón [se entiende para hallar la plenitud de verdad como Agustín la deseaba encontrar. y en las circunstancias de claridad, certeza, etc.] y *comprendiendo* que por esto nos es necesaria la autoridad de las sagradas Letras, comencé a *entender* que de ningún modo habrías dado tan soberana autoridad a aquellas Escrituras en todo el mundo, si no quisieras que por ellas te creyésemos y buscásemos" (6, 5, 8). Y aun como para advertirnos de la exclusión de toda petición de principio en ese su raciocinio decisivo, nos advierte en las líneas inmediatamente anteriores que la existencia y la providencia de Dios, indispensables para que ese argumento tuviese fuerza, siempre las había admitido, si bien ignoraba lo que debía pensarse de la naturaleza del ser divino y "del camino que me llevase o redujese a ti" (Ibid.).

La razón, pues, le abría ese camino y la razón misma se lo despejaba, ya que "lo que antes solía desagradarme en aquellos escritos como absurdo, después, habiendo oído explicar en un sentido aceptable muchos de sus pasajes, lo atribuía a lo elevado de los misterios... que encerra-

ban un sentido más profundo... que ejercitase el ingenio aun de los no leves de corazón" (6, 5, 8) [17]. "Todo esto *pensaba* y confería *intelectualmente* dentro de mí, "cogitabam haec" y me asistías; suspiraba, y me escuchabas; fluctuaba y me dirigías; iba por la vía ancha del mundo, y no me desamparabas" (Ibid.).

Sin embargo, su afán de conocer "la verdad sin velo", que diríamos con el egregio agustino Fr. Luis, de ver cómo es el ser espiritual con claridad y distinción como aquella con que vemos que tres y siete son diez, no se aquietaba. Todo aquel estruendoso tumulto afectivo suscitado en él por los vivísimos deseos de honores y riquezas (6, 6, 9), los violentos tirones de la carne hacia los placeres bajos, cuya renuncia juzgaba intolerable" (cf. 6, 12, 22), los ejemplos de Ambrosio, las lágrimas ya confiadas y las intensas plegarias de la madre, el estímulo indeciso de los amigos..., nada bastaba a hacer desaparecer sus ansias intelectuales de contemplar la naturaleza espiritual. Y es claro que en realidad, tal contemplación intelectual había de ser singular; de modo vedado a las solas fuerzas de la inteligencia unida al cuerpo. Dios, en su misericordia, se dignó acceder, según entendemos, a los anhelos del futuro genial filósofo y teólogo del Cristianismo.

Sigámosle en la subida y en el término.

* * *

Discutía—trabajo de razonamiento discursivo—con los inteligentes amigos, sobre las concepciones católica y heréticas del ser de N. S. Jesucristo, siempre en busca de comprender el modo de ser de la sustancia espiritual (7, 19, 25), hasta que al fin (7, 20, 26), "leídos ya aquellos libros platónicos, después que aconsejado por ellos busqué la verdad incorpórea, vi tus realidades invisibles entendidas [entendiéndolas] por medio de las cosas creadas [sensibles]" [18]. La afirmación es bien clara: por ahí subió hasta hallar la verdad incorpórea e invisible, por el camino del raciocinio intelectual discursivo que, valiéndose del principio de causalidad, deduce del conocimiento objetivo de los efectos la exis-

[17] "Iam enim absurditatem, quae me in illis litteris solebat offendere, cum multa ex eis probabiliter exposita audiissem, ad sacramentorum altitudinem referebam... [con lo que la Sgda. Escritura] secreti sui dignitatem in intellectu profundiore servaret... exercens intentionem eorum, qui non sunt leves corde"; l. c.

[18] Rom., 1,20. En la primera parte del cap. 17, libro 7, cita el texto de S. Pablo ampliamente: "eram certissimus, dice, quod invisibilia tua a constitutione mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque virtus et divinitas tua". Al fin del capítulo es más breve la cita: "Tunc vero, invisibilia tua per ea quae facta sunt intellecta' conspexi."

tencia de las causas. Y Agustín no se cansa de insistir en que éste fué su camino hacia Dios, sintetizado una y otra vez por él mismo en la frase ahora mencionada de S. Pablo a los Romanos. Hasta aquí el curso ascendente normal de su inteligencia. Pero el término fué un "ver" que, comparado con sus precedentes conocimientos de la sustancia espiritual no puede reducirse al mero resultado deductivo del filósofo espiritualista o del teólogo que admite que Dios es puro espíritu. La lectura del capítulo 17 del libro 7.º lo dice con manifiesta claridad. Recordémoslo entero, con lo que tendremos a la vista juntamente el camino y el término:

"Y me admiraba de que te amara ya a ti, no a un fantasma en tu lugar; pero no me sostenía en el goce de mi Dios, sino que, arrebatado hacia ti por tu hermosura, era luego apartado de ti por mi peso, y me desplomaba sobre estas cosas con gemido, siendo mi peso la costumbre carnal. Mas conmigo era tu memoria, ni en modo alguno dudaba ya de que existía un ser a quien yo debía adherirme, pero a quien no estaba yo en condición de adherirme "porque el cuerpo que se corrompe apesga el alma y la morada terrena deprime la mente que piensa muchas cosas" (Sabid 9, 15). Asimismo estaba certísimo de que "tus cosas invisibles se perciben, desde la constitución del mundo, por la inteligencia de las cosas que has creado, incluso tu virtud sempiterna y tu divinidad" (Rom., 1, 20). Porque buscando yo de dónde aprobaba la hermosura de los cuerpos—ya celestes, ya terrestres—y qué era lo que había en mí para juzgar rápida y cabalmente de las cosas mudables cuando decía: "Esto debe ser así, aquello no debe ser así"; buscando, digo, de dónde juzgaba yo cuando así juzgaba, hallé que estaba la inconmutable y verdadera eternidad de la verdad sobre mi mente mudable.

"Y fuí subiendo gradualmente de los cuerpos al alma, que siente por el cuerpo; y de aquí al sentido íntimo, al que comunican o anuncian los sentidos del cuerpo las cosas exteriores, y hasta el cual pueden llegar las bestias. De aquí pasé nuevamente a la potencia raciocinante, a la que pertenece juzgar los datos de los sentidos corporales, la cual, a su vez, juzgándose a sí misma mudable, se remontó a la misma inteligencia, y apartó el pensamiento de la costumbre, y se sustrajo a la multitud de fantasmas contradictorios para ver de qué luz estaba inundada, cuando sin ninguna duda clamaba que lo inconmutable debía ser preferido a lo mudable; y de dónde conocía yo lo inconmutable, ya que si no lo conociera de algún modo, de ninguno lo antepondría a lo mudable con tanta certeza. Y, finalmente, llegué a "lo que es" en un golpe de vista trepidante. Entonces fué cuando "vi tus invisibles cosas por la inteligencia de las cosas creadas, pero no pude fijar en ellas mi vista, antes, herida de nuevo mi flaqueza, volví a las cosas ordinarias, no llevando conmigo sino un recuerdo amoroso y como apetito de viandas sabrosas que aún no podía comer".

Aquel golpe de vista trepidante "in ictu trepidantis adspectus" con deslumbrante esplendor y con el séquito de exultante júbilo, instantáneo, sin poder "aciem figere" fijar la mirada: ese caer como rechazada la

humana flaqueza vuelta a lo acostumbrado; aquel "repulsus sensi, quid per tenebras animae meae contemplari non sinerer" (7, 20, 26), qué era lo que las tinieblas de mi alma me impedían contemplar, advirtiendo que la certeza y evidencia intelectual de que existía el ser espiritual las poseía ya de modo indudable, y por tanto, algo sabía de lo que era, no pueden significar otra cosa que un conocimiento especial de cómo era mismo ser, conocimiento muy superior y totalmente diverso del humano normal, disfrutado por él en aquel dichoso instante por singular don de Dios. Y don intelectual, pues fué ante todo iluminación súbita de la inteligencia, acompañada de su natural secuela de sentimiento y afecto en la voluntad; todo en grado preternatural, pero estrictamente intelectivo, preparado en la posible parte natural por el raciocinio discursivo, como lo evidencia todo el citado capítulo; y no menos constituído y coronado por el conocimiento intelectual ya que "entonces—en el ictu trepidantis adpspectus—fué cuando *vi* tus cosas invisibles por la *inteligencia* de las cosas creadas" (l. c.).

Más aún, esa intuición preternatural que, evidentemente, no consistió en un conocimiento intelectual intuitivo del mismo ser divino, debió de incluir en sí mismo un proceso de argumentación analógica, que el Santo da a entender claramente. Es categórica su afirmación de que, en esa soberana ilustración, "vi tus cosas invisibles por la inteligencia de las cosas creadas". Mas el proceso argüitivo de llegar a conocer el ser de Dios, y en particular su espiritualidad, a base del conocimiento de las criaturas, ya lo había realizado en su inteligencia muchas veces y en particular en los estadios previos y más próximos al momento fulgurante que estamos considerando, como la lectura de más de la primera mitad del capítulo 17 lo demuestra. ¿Cómo, pues, vuelve aquí a decir que en ese privilegiado instante último llega a conocer a Dios "por la inteligencia de las cosas creadas?". Sin duda porque revelado aquí a su intuición intelectual el modo de ser propio del espíritu, p. ej., del alma humana, de su alma concretamente, en un mismo instante intuyó con toda viveza la excelencia y extraordinaria superioridad de lo espiritual creado sobre lo creado material, y por obvia y evidentísima analogía concluyó cuál sería la excelencia incomparable del ser espiritual increado. Aquello sí era abrir los ojos a la luz verdadera, a la verdad que él había llamado "pulchritudo pulchrorum omnium.".

Los resultados de tan feliz contemplación, aunque no realizaron la total transformación de Agustín, fueron de suma transcendencia en su vida, y ante todo en la intelectual: "Estaba cierto ya de la realidad de tu vida eterna, aunque sólo enigmáticamente y como por sus reflejos

la había llegado a ver (in aenigmate et quasi per speculum videram). Pero aun siendo así, las dudas todas acerca de la sustancia incorruptible [no ya sobre su existencia, sino sobre su modo de ser] y de que ella había de ser el origen de toda otra sustancia, habían desaparecido de mí. Deseaba no ya tener más certeza acerca de ti, sino estar más seguro contigo" (8, 1, 1). La inteligencia había alcanzado a Dios diáfanamente conocido como sustancia incorruptible, espiritual y principio de todos los seres. Diríamos que la aspiración platónica y neoplatónica de llegar a la visión de la "belleza misma", contemplada "con los ojos con que puede ser contemplada", Dios se había dignado satisfacerla en Agustín, si bien con tales caracteres intelectuales que superasen, si es posible, a los señalados por Plotino y por el mismo Platón a esa suprema iluminación intelectual; ya que en él, aquel excelso conocer tuvo por término, como no se cansa de repetírnoslo, la Causa de las causas rastreada primero racional y discursivamente por sus efectos, el Criador por sus criaturas, la Verdad inconmutable y eterna por el paso a ella desde lo mudable y transitorio.

Ilustrativo sería saber si en el ánimo de Agustín guardó proporción con este esclarecimiento intelectual la intensidad emocional de la vivencia. Si así fuese, lo palmario de la parte que en ella habría correspondido al conocimiento y apreciación, bien argüitiva, bien intuitiva típicamente intelectuales, nos daría resuelto clara y definitivamente el problema que nos hemos propuesto dilucidar. En tal caso, ni el irracionalismo de SCHELER ni el emocionalismo o axiologismo moderados interpretarían la vivencia valorativa de S. Agustín tal como él las experimentó ni como él las describió, mientras la explicación rectamente intelectualista sería la exacta.

Afortunadamente el Santo nos ofrece los elementos necesarios para estudiar esta su experiencia contemplativo-intelectual desde el punto de vista valorativo emocional. Considerémoslos.

* * *

En efecto, el capítulo 10 del mismo libro VII es pasaje perfectamente paralelo del que acabamos de examinar. Es la descripción del mismo momento radiante, tan profundamente grabado en la memoria de Agustín: "cuando te conocí por primera vez", con esa noticia singularmente clara sobre el modo de ser de la naturaleza espiritual; y descripción en la que han encontrado los axiólogos el fenómeno y aun la expresión típica y feliz como la que más de la intensa vivencia valorativa: "contremui amore et horrore". Leamos, pues, el capítulo y analicémosle.

"Y aconsejado por aquello [los libros neoplatónicos, de los que habla extensamente en el capítulo anterior, llamándolos, como siempre lo hace, platónicos] a volver a mí mismo, entré en lo más íntimo mío guiado por ti; y lo logré porque me ayudaste. Entré y vi con el pobrecillo ojo de mi mente sobre ese mismo ojo, sobre mi misma mente, la luz inconmutable: no esta vulgar, visible por los sentidos, ni como algo del mismo género y mayor magnitud, como si ésta resplandeciese con más y más claridad y todo lo ocupase con su grandeza. No era esto aquélla, sino otra cosa, otra cosa totalmente diversa de todas éstas. Ni estaba sobre mi mente como el aceite sobre el agua, ni como el cielo sobre la tierra; mas su estar encima era porque ella me hizo, y mi estar debajo por haber sido hecho por ella. Quien conoce la verdad, la conoce; y quien la conoce, conoce la eternidad. La caridad es quien la conoce.

"¡Oh eterna verdad y verdadera caridad y querida y amada eternidad! Tú lo eres, mi Dios, por quien de día y de noche suspiro. Y cuando por primera vez te conocí, tú me elevaste para que viese que existía lo que había de ver, y que aún no estaba en condiciones de ver. Y deslumbraste la debilidad de mi vista, dirigiendo tus rayos con fuerza sobre mí, y me estremecí de amor y de horror. Y advertí que me hallaba lejos de ti en la región de la desemejanza y como si escuchase tu voz diciendo desde lo alto: "manjar soy de grandes, crece y me comerás. Ni tú me mudarás en ti como el manjar de tu carne, sino tú te mudarás en mí." Y conocí que "por causa de la iniquidad corregiste al hombre e hiciste que se secara ("tabescere", se consumiera) mi alma con una tela de araña" (Salmo 38, 12), y dije: "¿Por ventura no es nada la verdad, porque no se halla difundida por los espacios materiales finitos e infinitos?" Y tú me gritaste de lejos: "Al contrario, Yo soy el que soy", y lo oí como se oye interiormente en el corazón, sin quedarme lugar a duda, antes más fácilmente dudaría de que vivo, que no de que existe la verdad, "que se percibe por la inteligencia de las cosas creadas" (Rom. 1, 20).

La *experiencia del valor* es magnífica. Lo intelectual, lo religioso, el vehemente estremecerse emotivo de horror y de amor, la profunda conmoción del organismo bastante indicada en el "consumirse" expresado con palabras del salmo; todo se aúna y se funde en íntima y enérgica vivencia al resplandor de la claridad divina y al fuego de su amor. Elevemos reverentes los ojos hacia ella para penetrar, en lo posible, en su centro sublime y veamos qué nos enseña esta nueva descripción de la soberana vivencia religiosa valorativa de Agustín.

"Inde admonitus": son los neoplatónicos, ávidos de la intuición de la realidad incorpórea, los que le impelen a pasar de lo sensible a lo espiritual. Ya nos lo ha dicho otras veces. El camino que sigue es el señalado por ellos: de lo exterior más material, a lo interior más espiritual. Allí quien ve es "el ojo del alma", expresión de Platón y de Plotino: la inteligencia. Por eso ve, es decir, conoce, lo inteligible inteligiblemente: "por encima de mí", "superior a mí", "no como el óleo sobre el agua, o el cielo sobre la tierra, sino como la causa sobre el efecto, como la Causa primera, el Criador sobre la criatura. El es la verdad, la verdad

que existe eternamente: Verdad, Eternidad, Amor. Ese es el Dios por el que suspiraba y suspiro. Ese es aquel a quien ya había conocido y que, en la ocasión ahora descrita, se dignó levantarme a conocerle de modo como yo por mí mismo no le hubiera podido llegar a conocer. Entonces me hizo ver su sublimidad y mi suma debilidad e indignidad. Agustín no se había convertido aún. La deslumbrante luz divina por su esplendor le arrebata, por su grandeza le anonada: se consume de amor y de horror. Con la presencia divina brota la invitación a la conversión: "Crece y me comerás y te mudarás en mí."

Las imágenes que parecen acompañar en la fantasía a esa admirable iluminación intelectual, le hacen verse a Agustín lejos espacialmente de Dios, por su desemejanza de El percibida por el entendimiento; la voz divina llega "de longinquo"; ese inmenso espacio de la región "dissimilitudinis" de desemejanza, le debe de parecer a la inteligencia de Agustín, que conoce lo representado en su fantasía, como vacío de Dios. Y en la misma inteligencia obstinadamente perscrutadora del filósofo, tanto tiempo sumergido en el maniqueísmo materialista, surge aún como una débil nube de duda imprudente: imposible es que la verdad, el ser en cuya presencia estoy, no sea nada, ¿cómo va a ser nada la verdad?; pero, ¿cómo no está difundida por estos espacios que ahora mi mente abarca? Y, con nueva comunicación divina, oye, es decir, entiende su inteligencia la respuesta: No sólo no soy nada, sino que "Yo soy el que soy", lo único que absoluta y necesariamente es, la "verdad eterna", es decir, siempre existente e inconmutable. Y la certeza que de ahí nace en la mente de Agustín es irrefragable. Con indudable certeza vió que aquello que contemplaba era la Verdad, aquella misma precisamente a la que se llega mediante el trabajo intelectual discursivo, deduciendo su existencia en virtud del principio de causalidad, que, del conocimiento intelectual de las cosas hechas, las criaturas, da a conocer a su Hacedor.

Como se ve el aspecto intelectual, más aún, lo típico del conocer y apreciar y discutir intelectualmente aparece en el más elevado estadio del proceso valorativo con un relieve y una fuerza, que no sería de sospechar en descripción tan embebida en emoción como la que en este pasaje nos da Agustín de su pasada vivencia. Por su parte lo racional discursivo, además de ocupar manifiestamente todo el proceso previo a la final intuición, aun en el ámbito de ésta llega a introducirse, ya que después de sentir el "reverberar" de la luz divina y de oír el "crece y me comerás", todavía actúa la inteligencia objetando y medio dudando

acerca de la naturaleza de la verdad que, de existir, no ve cómo "no se halla difundida por los espacios materiales finitos e infinitos". Es, por tanto, perfecto el acuerdo entre esta descripción valorativa y la que del mismo hecho da el Santo en el ya examinado cap. 17 de este mismo libro séptimo.

* * *

No disimularemos, con todo, una pregunta que puede surgir en el lector del "audivi sicut auditur in corde". Que la caridad conozca, que el corazón oiga: ¿No suena esto al paradójico "conocer afectivo" del irracionalismo?

Sin tratar de debilitar en lo más mínimo la dificultad que el sentido puramente material, por decirlo así, de las palabras despierta, es preciso admitir que ese "corazón" y aquella "caridad" no tienen con el irracionalismo ni el más remoto parentesco. Fácil sería demostrarlo examinando los significados de la palabra "cor" en numerosos lugares paralelos o análogos de las *Confesiones,* y la función que el Santo señala en este y otros pasajes a la caridad, que *no* es la de *conocer, sino,* lo mismo que enseña de la humildad, la de *disponer* debidamente al individuo con relación a Dios, de modo que posea las condiciones morales normalmente requeridas para que su inteligencia reciba la conveniente ayuda divina en orden a conocer intelectualmente, y así a sentir él vivencialmente lo religioso y lo divino. Mas prescindiendo ahora de entrar a probar esto, lo que exigiría alargar excesivamente este ya no breve estudio, demos a la respuesta otra orientación: indicada una reflexión previa, confirmémosla luego por la consideración de algún nuevo pasaje vivencial relacionado con la dificultad, con lo que de paso quedará completado el cuadro de las experiencias valorativas de las *Confesiones.*

Y, desde luego, la previa reflexión es concluyente. Si, según S. Agustín, quien conoce lo intelectual es la caridad, quien oye entendiendo es el corazón, estamos, no en el axiologismo moderado, sino en pleno y radical irracionalismo: Conocimiento sin intervención alguna, ni para dar intencionalidad, de ninguna potencia cognoscitiva intelectual; pues ni el "corazón" lo es, ni la "caridad" es virtud que como tal y de por sí se refiera a ninguna potencia ni función cognoscitiva. Pero tal irracionalismo, por lo dicho hasta aquí y por explícita confesión de los mismos axiólogos moderados, no es posible atribuírselo a S. Agustín. Luego ca-

ridad y corazón tienen en estos pasajes una significación que no se identifica con el sentido cuasi-material de esas palabras.

Pasemos al examen más detallado de algunos pasajes.

Es claro que aun considerando tan sólo ese capítulo 10, en el que aparecen las dos frases citadas, éstas no podrán tener en el pensamiento de S. Agustín un significado que contradiga a todo lo afirmado reiteradamente por él mismo en todo el contexto del que forman parte. Comparadas con el resto de las *Confesiones,* la contradicción que su sentido más o menos irracionalista implicaría sería, podemos decir, inmensamente mayor. Del libro décimo, p. ej., dedica un espacio de no menos de veintidós captulos (del 6.º al 27), mayor que cualquiera de los nueve libros precedentes de la obra, a explicar detalladamente por qué pasos subió al conocimiento de Dios, a ese conocimiento con el que se realizó y continúa realizándose sin interrupción lo afirmado en las primeras líneas del citado capítulo 6.º: "No con conciencia dudosa, sino cierta, Señor, te amo yo. Heriste mi corazón con tu palabra y te amé" (10, 6, 8); pues bien, en esa extensa y minuciosa exposición tan doctrinal, aun sin pretenderlo, como autobiográfica, el predominio de la actividad intelectiva y, más concretamente, de la racional discursiva, es abrumador. Lo que se analiza son las facultades cognoscitivas para averiguar hasta qué punto pudieron intervenir en esa ascensión hacia lo divino; más particularmente se examina la actividad cognoscitiva, diversa según los varios objetos considerados y que según la relación de éstos con lo divino, desplegada por la inteligencia para llegar a obtener el fruto del proceso intelectual, siempre o casi siempre racional discursivo, en los estadios superiores, descritos con los caracteres intelectuales que quedan señalados en los capítulos 10 y 17 del libro séptimo. Una interpretación irracionalista o simplemente axiológica moderada de los aludidos términos "charitas" y "cor", estaría en contraposición con todo el pensamiento agustiniano expuesto y ratificado nuevamente en el libro décimo.

Pero otro pasaje más aleccionador aún encontramos en el libro noveno. Es el que describe el éxtasis de Ostia. Mucho más sublime éste que la iluminación hasta ahora estudiada en los capítulos 10 y 17 del libro 7.º, está precedido inmediatamente por el clásico actuar intelectual, reiteradamente mencionado por el Santo, de subir por las criaturas al Criador. "Y subimos todavía más arriba, *pensando,* hablando y admirando tus obras" (9, 10, 24), "que dicen a quien les presta oído [con la consideración]; "No nos hemos hecho a nosotras mismas, sino que nos ha hecho el que permanece eternamente" (9, 10, 25). Y después de discurrir y razonar rastreando así la excelencia suma por compara-

ción con lo que de agradable, bueno y excelente hay en las criaturas..., si sucede que "después de haber dicho aquéllo callen, una vez que ya dirigieron el oído [nuestro] hacia Aquél que las hizo, y Éste hable no por aquéllas, sino por sí mismo... de modo que,... le oyéramos a El mismo, a quien amamos en estas cosas, a El mismo sin ellas...", eso sería un atisbo de la vida eterna. Y "eso" ¿qué es o qué fué? Fué lo que entónces le sucedió a él y a su madre: "sicut nunc extendimus nos et rapida cogitatione attingimus aeternam sapientiam super omnia manentem", "el tocar rápidamente con el *pensamiento* a la eterna *Sabiduría* que todo lo domina. Si eso dura, excluídas todas las demás visiones, todo otro conocimiento, y "haec una", esta sola *Sabiduría* arrebatase, absorbiese y abismase en los gozos más íntimos a su contemplador "spectatorem suum"; eso sin fin, "si continuetur", será la vida sempiterna, por cuyo estilo fué ese "momentum intelligentiae", ese instante de contemplación intelectual por el que suspirábamos (9, 10, 25).

Aquí el contacto es con el mismo Ser divino. Es la genuina experiencia mística en que "sin razonamiento" alguno, "ni implícito"[19], la mente contempla, experimenta al mismo Dios. Pues bien, respecto de esa tan sublime experiencia, cuya vivencia continuada en el grado en que Agustín la experimentó en Ostia, sería según el mismo la "vida eterna", el amor y el júbilo de la gloria, no puede menos de causar verdadera impresión el ver qué frases, precisa, nítida y reiteradamente intelectivas emplea para designarla y describirla: "rápida cogitatio", momentum *intelligentiae*", "subtrahantur *aliae visiones*", haec una [la sola "aeterna *Sapientia*"] rapiat spectatorem suum.

A la vista de este que llamaríamos implacable intelectualismo, ¿no sería deformar y aun calumniar a S. Agustín, si por hallar a veces en su libro la palabra "corazón" aplicada al acto contemplativo, concluyésemos que, según él, la contemplación de la Verdad, la Sabiduría, la Belleza eterna, no es de la inteligencia, sino del corazón; no intelectual, sino emocional-irracionalista? Sometámonos, pues, a la evidencia que de las páginas del gran Doctor brota reconocimiento a ese "cor" su significado de "mente", en nuestro caso inteligencia, acompañada, como siempre hemos advertido, de vehemencia afectivo-volitiva, y desaparecerán las increíbles contradicciones en que, de lo contrario, habría que hacerle incurrir en un mismo libro y, a veces, en una misma página de su admirable obra.

---

[19] Cf. HERNÁNDEZ GARCÍA, EUSEBIO, S. J.: *Guiones para un cursillo práctico de dirección espiritual*. Comillas. Universidad Pontificia, 1954, cap. XX, n.º 16, págs. 191-2.

Estas consideraciones tan incontestables como obvias, alcanzan su absoluta confirmación, de labios del mismo S. Agustín, con sólo releer el lugar paralelo al que nos ha suscitado la cuestión de la "charitas novit" y del "auditur in corde", el conocido cap. 17 del libro 7.º

Cuando "me admiraba de que ya te amaba", cuando llegó aquel instante en que fuí "arrebatado hacia ti por tu hermosura", aunque "luego era apartado de ti por mi peso y me desplomaba... con gemido, siendo mi peso la costumbre carnal...", ¿en qué consistió aquel arrebatamiento por la hermosura divina?; o, lo que hace aún más a nuestro caso, ¿qué potencia, qué energía espiritual de Agustín fué la que se puso en contacto con aquella divina belleza de modo que, siendo él aún pecador, tan cautivado quedase por su atractivo? Escuchemos sus palabras, que nos lo dicen con toda precisión:

"Y fuí subiendo gradualmente de los cuerpos al alma que siente por el cuerpo [la sensitiva]; y de aquí al sentido íntimo... De aquí pasé nuevamente a la *potencia raciocinante* ("ad potentiam ratiocinantem")...; la cual a su vez... se remontó a la misma inteligencia [20], y apartó el pensamiento de la costumbre [de considerar las cosas que ordinariamente ocupan nuestra mente, para lo cual] se sustrajo a la multitud de imágenes contradictorias de la fantasía [que con frecuencia contradicen, son opuestas a la realidad de los objetos representados con propiedad por los conceptos intelectuales], para ver de qué luz estaba inundada cuando sin ninguna duda clamaba que lo incomutable debía ser preferido a lo mudable..., y *llegó* [esa misma *potentia raciocinante*, sujeto de todos los verbos precedentes y del *pervenit ultimo*] a lo "que es", en un golpe de vista trepidante" (7, 17, 23).

Las dos afirmaciones del gran Doctor son claras: el deslumbrante y estremecedor contacto con el valor divino lo realizó Agustín precisamente con la "potencia raciocinante". Esta, expresado con metáfora táctil, fué la que "llegó al que es"; con metáfora visual, fué la que "vió las cosas invisibles tuyas, "del que es"; con metáfora auditiva, la que oyó "Yo soy el que soy", "cómo se oye en el corazón". Este corazón, ese ojo, aquel tacto son una misma y única realidad: la potencia cognoscitiva intelectual, la que puede conocer, apreciar y juzgar tanto intui-

---

[20] "Inteligencia"; en cuanto distinguible por la consideración de la razón o potencia raciocinante, es el mismo entendimiento en cuanto conoce intuitivamente, como lo hace, por ejemplo, al percibir la noción de ser o los principios metafísicos inmediatamente evidentes.

[21] *Wertphilosophie*, 154-156.

tiva como discursivamente, y a la que, al expresarse con toda precisión, llama Agustín, *"potencia raciocinante"*.

Si en el ápice de la vivencia ahí aludida, esa facultad únicamente intuyó, o si también de algún modo raciocinó, como nos parece mucho más probable según lo arriba indicado, no nos interesa precisarlo ahora. Lo que sí conviene hacer notar es la primordial importancia que, a juicio de S. Agustín, correspondió en la realización de esa vivencia a la facultad *raciocinativa*, ya que en toda la detallada descripción que en este pasaje nos da del fenómeno el penetrante psicólogo, de ella sola habla sin mencionar siquiera la emoción; no porque no la experimentase, pues la sintió vehementísima, sino tanto porque estaba presentísimo en su mente el recuerdo del vivísimo y riquísimo aspecto intelectual de la vivencia, como porque tratando de exponer lo que fué el *núcleo radical y decisivo* de ella, sólo atiende al aspecto cognoscitivo intelectual (al que, por lo demás, tan gran relieve da también en la descripción "valorativa" del capítulo 10, lib. 7.º), demostrando con ello implícitamente que todo lo restante, toda la ebullición emocional, lo estima como simple consecuencia de aquel conocer y apreciar intelectual.

* * *

Lo expuesto hasta aquí nos autoriza a responder a la triple pregunta propuesta al principio de nuestro examen de la vivencia religiosa agustiniana como criterio para decidir sobre la exactitud de la interpretación del axiologismo moderado.

En cada una de las diversas etapas que hemos podido distinguir en la marcha de Agustín hacia el contacto con el sumo valor religioso, encontramos le respuesta clara y reiteradamente confirmada a las tres preguntas:

1.º En cualquier caso de vivencia valorativa, la comunicación cognoscitiva del entendimiento con el valor es requisito indispensable para que el fenómeno afectivo o de sentimiento se produzca.

2.º Esa comunicación cognoscitiva no se limita a una pura terminación intencional, especie de mera simple aprehensión no judicativa, sino que incluye la apreciación de la realidad del valor y el juicio de realidad o de existencia acerca de la objetividad del mismo valor u objeto valioso.

3.º A toda vivencia, o aprehensión, o estimación de valor, o contac-

to con valores, comoquiera que se denominen tales fenómenos axiológicos, precede siempre un proceso discursivo racional, aun en los casos en los que éste no basta por sí sólo para preparar adecuadamente el momento supremo de la vivencia [22].

4.º Aun en los momentos culminantes de las vivencias más sublimes y emotivas, la facultad a la que corresponde la función primordial, aunque no sea la más perfecta [23], es a la intelectual, denominada expresamente por S. Agustín "potencia raciocinante", es decir, al entendimiento, que puede tanto conocer por raciocinio como apreciar y juzgar intuitivamente.

5.º Finalmente, estas conclusiones que se desprenden de la descripción misma que S. Agustín hace de sus experiencias íntimas, expresan igualmente la doctrina que él expone sobre la vivencia valorativa religiosa, al razonar e inquirir espontáneamente acerca de la naturaleza y los caracteres de las experimentadas por él; doctrina que discrepa absolutamente de todo irracionalismo, aun del que hemos llamado "axiologismo moderado".

Como se ve, lo dicho se halla en perfecta consonancia con quien, como al principio considerábamos, define la más encendida y transformante de todas las vivencias valorativas, la del disfrute de la suprema dicha, de la perfecta felicidad, con aquella frase: "bienaventurado será, pues, quien libre de toda molestia *goce de sola la verdad* por quien son verdaderas todas las cosas".

Encanto incomparable el de la posesión y apreciación intelectual de la verdad suprema, aun contemplada entre las nieblas que la cubrían a los ojos de Agustín por primera vez iluminado singularmente por Dios.

El recuerdo, tantos años después, de aquel momento dichoso le hacía exclamar una vez más en la última página dedicada a guardar las impresiones de su llegada al contacto con Dios:

"Porque desde que te conocí ("didici") no me he olvidado de ti. Porque donde hallé la verdad, allí hallé a mi Dios, que es la Verdad misma, de la cual ya no me he vuelto a olvidar. De modo que desde

---

[22] Como es obvio, no queremos decir con esto que siempre y necesariamente, todo conocimiento humano intuitivo del valor religioso tenga que ir precedido inmediatamente de un proceso discursivo, y mucho menos si tal conocimiento intuitivo fuese preternatural. Sencillamente consignamos lo que de hecho aparece sucedido y afirmado en las descripciones y reflexiones de San Agustín en las *Confesiones*.

[23] Como es sabido, en la vivencia religiosa, más perfección implica la función volitiva de amar y entregarse a Dios que la cognoscitiva, sea ésta discursiva o intuitiva; pero siempre la primordial y requisito indispensable para lo volitivo es lo cognoscitivo intelectual, tanto perceptivo como apreciativo.

que te conocí, permaneces en mi memoria "facultad típicamente intelectual", y allí te encuentro cuando me acuerdo de ti y me deleito en ti. Estas son mis santas delicias, las que en tu misericordia me concediste poniendo los ojos en mi pobreza (10, 24, 35).

"¡Tarde te he amado, hermosura tan antigua y tan nueva; tarde te amé! Tú estabas dentro; yo, fuera. Tú estabas conmigo...; yo, lejos de ti. Pero, por las vías cognoscitivas tantas veces mencionadas, "llamaste y clamaste y rompiste mi sordera; brillaste, resplandeciste y disipaste mi ceguera." Y del conocimiento, al amor: exhalaste tu fragancia, la aspiré y ansío por ti; me tocaste, y me abrasé en ansias del descanso de tu paz. (Cf. 10, 27, 38.)

JESUS MUÑOZ, S. I.

Comillas, Universidad Pontificia.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

HIRSCHBERGER, JOHANNES: *Geschichte der Philosophie. II. Neuzeit und Gegenwart.* Freiburg-Breisgau, Herder, 1952. XVIII-642 págs. 23 × 14,5 cm.

Este segundo tomo es continuación del primero en contenido, método y criterio histórico (remitimos a nuestra presentación del tomo I en PENSAMIENTO, 7 [1951], 376-7).

Por lo que toca a la distribución externa se presentaba aquí al autor la dificultad de un material más vasto y menos asimilado en las síntesis corrientes de la historia de la Filosofía. Había que innovar y H. ha resuelto el problema encerrando en una sección, la segunda de este tomo, y la cuarta de toda la obra, bajo el título *Filosofía de la Actualidad,* todo el desarrollo histórico desde la muerte de HEGEL hasta nuestros días. Justifica esta atrevida división notando la cercanía espiritual con nuestro tiempo de todo ese período positivista y científico que cierra bruscamente el Idealismo alemán. Está más cerca de nosotros, dice H., que del período inmediatamente anterior a los idealistas postkantianos. Esto es verdad, dicho de Alemania; pero si se considera que el Idealismo alemán es en realidad un fenómeno aislado dentro del ininterrumpido y creciente empirismo y materialismo europeo (Francia e Inglaterra), la cercanía del s. XIX con el XVIII no es menor que con el XX.

La primera sección del tomo recorre los capítulos de Filosofía del Renacimiento, sistemas de los siglos XVII y XVIII (racionalismo, empirismo, Ilustración) y Kant Idealismo alemán. El desarrollo sigue los esquemas clásicos, sin más novedad que una mayor atención a las figuras alemanas, ya en el Renacimiento (copiosa e interesante información sobre Paracelso y Böhme), en Leibniz (quizá el personaje tratado con más simpatía en todo este tomo) y particularmente en el extenso capítulo dedicado a Kant y a los idealistas alemanes. La segunda sección divide macroscópicamente todo el espacio posterior a Kant en siglo XIX y siglo XX. Más que una línea continua como la había sensiblemente en la primera parte de la Edad Moderna, se fijan aquí los principales puntos de influencia doctrinal que desembocan el pensamiento filosófico presente: reacción realista (Herbart) y tradicional (Bolzano y Brentano), materialismo (derivación sociológica de la izquierda hegeliana y materialismo científico-biológico), Kierkegaard, Nietzsche, Metafísica inductiva y Neoscolástica. Todo esto prepara el siglo XX, cuyos signos filosóficos se resumen en cinco capítulos: filosofía de la vida, en sus varias ramas: Bergson, Dilthey,

Spengler (aquí, como en la caracterización del materialismo del siglo XIX, sigue H. en buena parte los cuadros de H. Meyer en su tomo V de *Historia de la Filosofía*), Fenomenología, Ontología y Metafísica, Filosofía de la existencia y Neopositivismo.

Muchas cosas se echarán de menos en este repertorio histórico y otras aparecerán con desarrollos redundantes. El criterio selectivo del autor y el del lector, de todos los lectores, no será fácil que coincidan; es gaje necesario de toda obra de este género. No se podrá negar a H. interés por los autores no alemanes, aparte de los personajes clásicos anteriores a Kant, figuras más recientes como Soloviev, Bergson, Blondel, Whitehead, Dewey, etc., son tratadas con detenimiento y acierto. Reconocemos, sin embargo, que el elenco de autores de esta segunda sección, siglos XIX y XX, no satisfará a casi ningún lector de países no germánicos.

Espigando puntos de especial mérito y novedad en la exposición, señalamos aquí el capítulo del Renacimiento, magnífico estudio analítico y sintético de filósofos como Maquiavelo, Grocio y Suárez (es ejemplar la revalorización de la Escolástica española hecha por este historiador alemán, superando muchas exposiciones rutinarias de historiadores no escolásticos o escolásticos no españoles); el pasaje de Hume, prototipo para H. de la filosofía moderna, en su sentido más peyorativo, por su mentalidad radicalmente antimetafísica; el capítulo de Fichte, de gran penetración humana y filosófica; el de Marx y el materialismo histórico, que alcanza los doctrinarios actuales del Kremlin, y el de Nietzsche. Encontramos atinadas, pero desproporcionadamente largas las exposiciones de Leibniz y de Kant en la primera Crítica; en cambio, la filosofía práctica de Kant admitiría un mayor relieve.

El método fundamental del autor es el del primer tomo; su "tesis" histórica, diluída con gran objetividad en el material más difícil de este segundo tomo, brilla con no menos luz, a saber, la continuidad del pensamiento filosófico en la historia y en particular la continuidad de la tradición metafísica occidental, cuyos enlaces clave son constantemente subrayados por Hirschberger: Cusa, Descartes, filosofía escolar de los siglos XVII y XVIII. No sólo Leibniz, también Kant, Schelling y Hegel se iluminan con esta proyección. Naturalmente se mira más el fondo de preocupación problemática que los resultados mismos. H. saluda con júbilo cualquier destello de coincidencia en el común quehacer metafísico, en el ahondamiento de las raíces del ser y del pensar, que puede abrirse a una solución de la "filosofía perenne". Su historia quiere iluminar estos puntos de luz, más atenta a subrayar este valor positivo que a acentuar los contrastes. Un cierto optimismo que no desconoce los lados negativos inasimilables (H. es enérgicamente duro con Maquiavelo, Hume y el mismo Kant, por ejemplo), pero se recrea más, contra el método en uso, en lo que acerca y une que en lo que separa (p. V del Prólogo). Comprensión y sentido de la historia y de lo histórico, la mejor vía para liberarnos de lo histórico y acercarnos a la verdad (en el mismo Prólogo).

Por todo ello se recomienda esta obra felizmente concluída, como un generoso esfuerzo del pensamiento católico actual para dar al hombre moderno una visión orientadora del arduo filosofar humano.

L. MARTÍNEZ GÓMEZ.

BERKELEY, GEORGE: *The Works of G. B. Bishop of Cloyne.* Edited by A A Luce and T E Jessop. Volume IV. *De Motu* with an english translation. *The Analyst. A Defence of Free-thinking in Mathematics. Reasons for not replying to Mr. Walton's Full Answer. Arithmetica and Miscellanea Mathematica. Of Infinites. Letters on Vesuvius, on Petrifactions, and on Earthquakes. Description of the Cave of Dunmore.* Edit. by A A Luce. London. Thomas Nelson and Sons Ltd. Bibliotheca Britannica Philosophica. 1951. VIII-264 págs. 24 × 15,5 cm.

En este cuarto volumen de las Obras de B. ha reunido el editor A A Luce un material misceláneo de muy diversa data e importancia; algunos escritos, como el *Defence...* corresponden al punto de madurez del autor; otros, como el *Arithmetica and Miscell. Math.,* son de los primeros publicados por B. Los temas tratados interesan a la Filosofía, a la Matemática, a la Ciencia y a la Historia Natural. Los últimos títulos consignados, desde *Arithmetica...*, de un interés primordialmente biográfico, no van en la serie por orden cronológico, que se reserva para el *De Motu* y el *Analyst,* los más importantes desde el punto de vista doctrinal, con sus apéndices polémicos, que son el *Defence* y *Reasons...*

Las características de esta edición coinciden con las de los tres tomos anteriores (remitimos al lector a nuestra recensión de ellos, PENSAMIENTO, 8 [1952], 90-91).

El *De motu* no pretende dar una teoría completa sobre el movimiento, sino sólo encajar esta realidad cósmica dentro de la fundamental concepción inmaterialista de B.; qué es y a qué responde el movimiento, descartada la substancia material corpórea. Es un escrito complementario de los *Principios del conocimiento humano,* y habrá de ser leído después de éstos. El movimiento es explicado a base de excluir toda realidad absoluta "extra mentem" (espacio de Newton) y las cualidades ocultas (vis, nisus, gravitas) de los físicos y filósofos, y desde luego eliminado todo apoyo de ideas abstractas. El *Analyst* es un escrito apologético de B., ya preconizado Obispo, donde somete a crítica los conceptos matemáticos de la época y concretamente las teorías de Newton sobre el cálculo diferencial. Apéndice del anterior y de igual sentido apologético y matemático es el *A Defence of Free-thinking in Mathematics.* Para el pensamiento filosófico de B. es de interés un breve contexto, en el que recurre el tema favorito de las ideas generales abstractas, contra las que de nuevo se pronuncia B. en este escrito de plena madurez. Luce no deja pasar la ocasión de reforzar su tesis exegética de la inexistencia de una retractación o aflojamiento doctrinal en este punto delicado. En una nota publicada en esta Revista (*Sobre el berkeleyismo de Berkeley,* PENSAMIENTO, 8 [1952], 483-93), quisimos precisar lo que hay de evolución en B., aun admitiendo su fundamental posición personal opuesta siempre a las ideas abstractas. En el contexto mencionado (*Defence,* tomo IV, págs. 134-36), creemos ver reforzada nuestra interpretación. Taxativamente asevera B. que no sólo no ha sido su intención negar las ideas generales abstractas, sino que sostiene todo lo contrario (I hold the direct contrary), que hay efectivamente ideas generales, pero, añade, no formadas por abstracción a la manera descrita por Locke. Quizá nunca ha sido tan explícito Berkeley. Su enemiga va contra la idea abstracta

fabricada por Locke. Que a la luz de sus posteriores reflexiones haya avanzado el Obispo filósofo, desde una negación simple de las ideas universales abstractas hasta la admisión de una *noción* conceptual genérica, ciertamente inidentificable con la abstracción-mosaico (suma y resta de representaciones sensibles) de Locke, es lo que quisimos aclarar en el citado estudio, y lo que creemos corroborado con este pasaje del período de madurez de Berkeley. Ciertamente que ni este pasaje ni otros anteriores nos dan todavía una doctrina *positiva* de lo que entiende B. por idea o noción abstracta, superando a Locke y rebasando la mera virtualidad significativa del nominalismo por el patrón de Ockham. Bastará por el momento este apunte marginal a nuestra presentación de este cuarto volumen de la excelente edición de Luce y Jessop.

L. Martínez Gómez.

De Bonis, S., S. D. B.: *Posición filosófica de Menéndez Pelayo*. Barcelona, 1954. Ed. Casulleras, 140 págs.; 13 × 19 cm.

El presente trabajo del Director del Seminario Salesiano de Gerona es un resumen de la tesis presentada por el autor en el Pontificio Ateneo Salesiano de Turín; lo que conviene tener en cuenta para apreciar su valor, que a algunos podría parecer un tanto incompleto, defecto natural de todo resumen por perfecto que sea.

El autor se dirige, además, en su tesis al público italiano, para el que las obras del eminente polígrafo santanderino no deben ser muy conocidas, y por eso ha puesto todo su empeño en que el mismo Menéndez Pelayo, con sus propias palabras hable por todo el libro. Esto demuestra en el autor un detenido y laudable estudio y amplísima lectura de las obras de D. Marcelino.

Y como en esa lectura y estudio ha procedido con amor, que es el principio de la comprensión, estimamos que ha justipreciado en general el valor y alcance de la posición filosófica de Menéndez Pelayo. Por todo, el libro aparece ese amor, que le lleva al autor a una apreciación casi exacta de su cometido, pero brevemente esto se puede apreciar en la *Conclusión* (p. 131), donde el autor resume en breve síntesis el fruto de su trabajo, al darnos ordenadas las características filosóficas del gran escritor santanderino.

Con esto pueden quedar respondidas las dificultades que alguno pudiera poner al presente trabajo, v. g.: que no parece completo, ni con la claridad deseada, etc. Por tanto, terminamos animando al P. De Bonis para que siga su meritoria labor en el camino emprendido, ya que tan valientemente ha comenzado desbrozando un campo para un extraño un tanto ingrato. De su dedicación podemos esperar frutos todavía más sazonados.

L. Salcedo.

Filiasi Carcano, Paolo: *Problematica della filosofia odierna*. Roma-Milano, Bocca Editori, 1953. 408 págs.; 22 × 14 cm.

Metafísica y antimetafísica: la problemática de la filosofía actual, en lo que ésta ofrece de pensamiento más vivo y fecundo, polarizada está entre

aquellos extremos. Metafísica y antimetafísica, son, es cierto, los términos de una polémica secular, tan vieja como el filosofar mismo. Hoy, sin embargo, la lucha entre los paladines de la ciencia del ser y sus contradictores llega a un momento álgido. No obstante ser este momento fase última de un muy largo y agotador proceso: pudiérase pensar que todas las razones en pro y en contra ya están dichas y de sobra quemadas todas las etapas de esos dos caminos, que ya a nuestro tiempo nada nuevo le queda por decir en favor o disfavor de la ciencia del ser. La realidad empero es innegable: la ciencia del ser tiene hoy defensores más celosos que nunca, y hoy también sus enemigos son fuertes y encarnizados como en ningún otro tiempo. Es sin duda el celo de los primeros nota más característica de nuestra época: el renacimiento de la metafísica, su esforzada defensa cobra cada día más fuerza, y las exigencias de una ciencia trascendente y fundada de todo lo real se impone cada día con mayor urgencia.

La obra de Filiasi Carcano nos ofrece agudo y documentado análisis de esta situación, una historia bien articulada de la génesis de esas actitudes contrarias—metafísica y anti-metafísica—, de sus vicisitudes en la edad moderna, hasta llegar a las formas novísimas en que esa antítesis se manifiesta en la filosofía contemporánea. La contienda se entabla hoy entre neopositivistas, historicistas y ontologistas. Los frentes de combate son sinuosos. Aquellos grupos, no obstante su radical antagonismo en torno a la validez o invalidez del pensar metafísico, no se excluyen absolutamente. Idealistas y ontólogos unidos están en la lucha contra el positivismo; por su parte positivistas e historicistas coinciden en la misma enemiga contra un saber metafísico de absoluto y trascendente valor. Pero a su vez, entre los mismos neopositivistas y los nuevos ontólogos no faltan profundas y secretas coincidencias; porque si aquéllos se resisten a admitir una ciencia no fundada inmediatamente y en todo momento en la experiencia, esta misma exigencia impera también en la nueva ontología. Por esto se postula y se busca una experiencia ontológica fundamental, que satisfaga a aquel postulado positivista y que a su vez lo supere instaurando un saber empírico ya en su mismo origen de valor trascendente.

Filiasi Carcano no disimula su simpatía por esta nueva ontología. En ella ve una feliz superación de la gran crisis del pensamiento occidental. Crisis de la metafísica aristotélica, esencialista, conceptualizante, racionalista..., transposición desgraciada de un metalenguaje a un orden presuntamente real y trascendente. Y es a partir de esa metafísica racionalista como se justifican el subjetivismo cartesiano y el criticismo de Kant, y, sobre todo, su máxima exacerbación, el idealismo decimonónico, que es la más aguda prueba de la necesaria autodisolución del pensar humano, cuando pretende con su propia razón fundar y definir todo valor de realidad. La nueva ontología quiere desandar todo ese estéril camino del racionalismo, para volver a la fuente pura de la trascendencia: la experiencia ontológica; experiencia, en la cual el pensamiento se sienta sostenido en el ser, participante de él, y así, en esta misma inmersión ontológica, transido por la totalidad del ser absoluto y trascendente.

Filiasi Carcano denuncia el verbalismo meta-lingüístico de la metafísica clásica, tradicional, aristotélica. Reconoce, sin embargo, que la crítica de ese lenguaje, que el neopositivismo realiza, no es consecuente y válida: porque el neopositivismo, por principio, carece del punto de vista superior y trascen-

dente, que pudiera suministrar un criterio sólidamente fundado para discriminar la validez o invalidez de aquel meta-lenguaje. Pero también cabría preguntar si la nueva ontología, al hablar de una experiencia ontológica, de una directa conciencia metafísica de la trascendencia del Ser absoluto y total, no adolece a su vez de un idéntico o peor verbalismo, si esas fórmulas no son nada más que un meta-lenguaje tan expuesto a los recelos y críticas que suscita el presunto meta-lenguaje de la metafísica tradicional, aristotélica. Filiasi Carcano lo reconoce. La nueva ontología habría de resignarse a callar, porque toda palabra es concepto y todo concepto traiciona necesariamente a una experiencia ontológica, que pretende estar exenta de todo contenido conceptual.

Filiasi Carcano, sin embargo, parece aceptar las exigencias de la nueva ontología: una experiencia metafísica de la real y absoluta trascendencia del ser es necesaria; sin ella todo itinerario conceptual, toda construcción racional de la ciencia del ser carece de base; esta construcción sólo puede consistir en la conceptualización de aquella primera experiencia, que ya en germen contiene y funda toda la plena trascendencia del Ser, absoluto, real.

La objeción es obvia: ¿cómo puede ser válida esa conceptualización de la experiencia ontológica originaria, si ésta ya en su primera posición no funda y justifica la validez del saber conceptual? Nos parece aceptable y fundada esa exigencia de una experiencia ontológica en el umbral de la ciencia del ser, pero una experiencia que en sí misma funde y justifique el valor del saber conceptual y con ello el valor de la razón judicativa. Mas para esto el entendimiento finito, que es el entendimiento humano, no necesita ni puede exigir una experiencia del Ser absoluto, real y trascendente: le basta, sin duda, con descubrir la propia y justa medida, inmediatamente válida, de su saber ontológico, y esa medida es *el ser en general*.

Filiasi Carcano dedica amplio espacio al estudio de las implicaciones religiosas, que descubre la génesis del pensar metafísico moderno, esa secular prevalencia de la razón conceptual y discursiva. De este proceso el autor hace culpable a la religión y a la teología católicas. Culpable, entiéndase bien, no en un sentido condenatorio y sectario. El autor quiere enjuiciar los hechos lealmente, objetivamente, sin malévola pasión, con equilibrado y sincero afán de verdad. Al culpar a la religión y teología católicas del racionalismo de la Edad Moderna sólo pretende consignar un hecho: es su cautelosa actitud frente a todo ontologismo, su repulsa del misticismo y la gnosis. Pero en la valoración de este hecho. pensamos que el autor exagera su alcance y sus efectos. La Iglesia no ha rechazado jamás de un modo absoluto la ciencia mística, auténtica y bien probada. Lo que nunca ha podido aceptar es que un saber gnóstico suplantara la bien fundada exigencia de una ciencia teológica racional. ¿Ha sido estéril y funesta esta actitud. El neoontologismo no autoriza de ninguna manera ese juicio. Y cabe preguntar, ¿ese recelo ante el ontologismo ha significado la intransigente repulsa de toda posible y legítima experiencia ontológica? La historia de la escolástica y más en particular de la escolástica moderna podría dar la respuesta. Por nuestra parte creemos que el intelectualismo de la metafísica católica es compatible con la exigencia de una experiencia ontológica, si ésta, como queda ya dicho, mantiene sus pretensiones en sus límites justos.

R. Ceñal.

STEINBERG, WILHELM: *Grundfragen des menschlichen Seins. Eine Einführung in die philosophische Anthropologie.* Munchen, Reinhardt Verlag, 1953. 116 págs.; 21 × 13 cm.

Ofrece este opúsculo sumaria exposición de algunas de las más representativas concepciones de la antropología contemporánea. En ellas ve el autor cumplido el vaticinio de Goethe: La imagen y semejanza de Dios, que el hombre es, ya no se muestra a sus ojos. Así, borrados sus perfiles divinos, el hombre se ha convertido para sí mismo en problema y misterio. Porque tampoco la vieja definición de los griegos esclarece su esencia: no es ya la razón, desprestigiada y deshonrada por tantas y tan reiteradas sinrazones de la historia, específico atributo del hombre. Por su parte la antropología biológica y positivista heredada del pasado siglo tórnase cada día más incompetente para desvelar el misterio del hombre. Dentro de este marco y situación expone el autor las doctrinas antropológicas de Nietzsche, Simmel, Scheler, Klages, Hartmann, Fichte, Kierkegaard, Heidegger y Jaspers. En todos estos autores descubre el autor el mismo esfuerzo por superar aquellas viejas concepciones antropológicas del pensamiento judío-cristiano y de la filosofía griega. En las últimas páginas, consagradas a la presentación sistemática de los principales temas de esa antropología, el autor denuncia con energía las insuficiencias del positivismo.

El trabajo del Prof. Steinberg es útil como introducción a la moderna antropología alemana, o mejor, a un sector de ella sin duda importante: porque el autor no pretenderá que el pensamiento alemán contemporáneo se reduce al de esos autores; y por supuesto, no pretenderá que hoy en el mundo no hay otra antropología sino ésa.

R. CEÑAL.

SANCHO IZQUIERDO, M.: *Moral profesional.* Zaragoza, 1953. 50 páginas; 17 × 24 cm.

El Rector magnífico de la Universidad de Zaragoza aborda con su acostumbrada competencia el problema de la moral profesional en este trabajo, que fué la lección inaugural del curso 1953-4 en la citada Universidad.

Después de encajar la *moral profesional* como parte o dimensión de la moral general, el Dr. Sancho Izquierdo señala magistralmente y con meridiana claridad las propiedades que entraña la moral profesional, y que son: *Vocación,* de la que hace un breve, pero atinado análisis; *Servicio,* después de conocida y seguida esa vocación, entrega a sus deberes; *Justicia social,* como reguladora de esos deberes; *Presencia y Dedicación,* implicadas en el mismo servicio; *Ciencia* o *Competencia profesional,* por lo que a la inteligencia se refiere; *Secreto profesional,* no sirviendo a la verdad sino en cuanto es *debida,* sin traicionarla, donde el autor propone el agudo problema de la *mentira piadosa* con los distintos conatos de solución; *Diligencia* por lo que a la voluntad atañe, en el doble sentido de prontitud y de cuidado o atención, terminando con atinadas referencias a algunos deberes del profesorado y a los deberes en orden a la solidaridad profesional.

De luminosa, orientadora y perfectamente ortodoxa podemos calificar la presente lección del Rector Magnífico de la Universidad de Zaragoza; y en voz baja podríamos también añadir que además es enormemente oportuna en el presente confusionismo moral y profesional, que tantas conciencias de hombres modernos oscurece.

L. SALCEDO.

Léonard de Vinci et l'expérience scientifique au XVI^e siècle. Presses Universitaires de France. París, 1953; 24 × 19 cm.; 275 págs.

El V centenario del nacimiento de Leonardo de Vinci ha dado lugar, entre otras cosas, a un coloquio sobre "Leonardo de Vinci y la experiencia científica en el siglo XVI" (París, 4-7 julio, 1952). Su inspirador y preparador fué M. A. Koyré. Los participantes, altamente selectos entre los cultivadores de la historia de las ciencias. Este volumen nos ofrece las ponencias y las discusiones del coloquio. Cuantos se interesen por estos estudios han de conocer con agrado la lista de temas tratados y discutidos con competencia de especializados: *Léonard de Vinci, ingenieur et savant* (G. Sarton); *Pourquoi Léonard cherchait-il les manuscrits d'Archimède et commet les trouva-t-il?* (M. Jhonson); *Léonard de Vinci et la pluralité des mondes* (P.-H. Michel); *Léonard et ce qu'il n'a pas lu* (G. de Santillana); *La perspective de Léonard de Vinci et l'expérience scientifique du XVI^e siècle* (P. Francastel); *Léonard de Vinci et les mathématiques* (P. Sergescu); *L. de V. dans l'histoire de la mécanique* (R. Dugas); *L'optique de L. de V.* (V. Ronchi); *Les instruments d'observation au XV^e et au XVI^e siècles* (M. Daumas); *L. de V. et la technique de son temps* (B. Gille); *L. de V. et la chimie de son temps* (Sh. Taylor; *La teorie corpusculaire de L. de V.* (R. Hooykaas); *L. de V. bilogiste* (F-S. Bodenheimer); *Les disections anatomiques de L. de V.* (E. Belt); *Copernic et Nicolas de Cues* (R. Klibansky); *Rapport final* (A. Koyré); *Léonard et la culture* (A. Chastel); *Paroles de Conclusion* (L. Febvre). Un índice de nombres y personas completa el libro, echándose de menos un índice de materias. El libro se recomienda por la riqueza de datos, por las ilustraciones y reproducción de dibujos leonardinos y, en fin, por la esmerada impresión en magnífico papel. No entramos en la discusión de temas tan variados.

J. ECHARRI.

PEREGO, L.: *La Natura e il soggeto.* Bocca. Milano, 1953. 21 × 13 centímetros; 191 págs.

En el Prefacio de este libro se transcriben las palabras con que Bergson —a quien se llama el Maestro—reconocía el profundo conocimiento que el autor posee de sus obras y la simpatía que siente hacia ellas "en el sentido etimológico de la palabra *simpatizar*".

Con todo, no se crea que la doctrina expuesta en esta Obra sea una pura repetición de la bergsoniana; más bien Luis Perego ha intentado una integración del intuicionismo francés y la evolución creadora de Bergson con el neo-

rrealismo inglés, especialmente con el de Whitehead. Con ello pretende una como interpretación del Maestro en sentido neorrealista, aunque no está muy seguro de haberlo conseguido.

La obra completa deberá constar de tres partes, tituladas: "La Natura e il Soggetto conoscente", "La Natura e il Soggeto operante", "La Natura e il Soggetto mistico".

En la primera—que es el contenido de este volumen—se sostiene como tesis principal la identidad del sujeto que conoce y de la naturaleza, de modo que toda barrera entre sujeto y objeto viene a tierra a golpes de la acción continuada del análisis, la intuición y el instinto.

El sujeto, en efecto, es un grado—el más elevado—dentro de la realidad natural del proceso de organización, y se forma como cualquier otro evento físico; sólo que en él el hecho natural se "califica" subjetivamente, convertido en hecho consciente: objeto-sujeto.

El sujeto, pues, emerge de hechos precedentes como el más culminante de todos, y se identifica con la única realidad objetiva de la naturaleza que se hace y se piensa al mismo tiempo.

Con el análisis y la intuición captamos el elemento espacial y el temporal, respectivamente, los cuales constituyen en último resultado toda la naturaleza real existente. Pero este análisis e intuición, antagónicos entre sí, no van separados, sino unidos en una superior síntesis, en una visión superior unitaria del mundo y de la vida, que es lo que—en sentido más amplio que en Bergson—se llama *instinto*.

Los Capítulos principales de la Obra están consagrados a la descripción e intento de justificación del análisis y su objeto el espacio, la intuición y el tiempo, el instinto y el sujeto que conoce en sus diversas fases de desarrollo: percepción, asociación, abstracción, juicio y sus variadas clases.

Con lo brevemente indicado se deja entender la actitud de repulsa que la Escolástica tiene que adoptar ante la tesis principal y otras muchas que la acompañan, coincidiendo en parte con las afirmaciones sostenidas por los pensadores francés e inglés que se trata de armonizar.

Citemos, a modo de ejemplo no más, alguna que otra. El mundo no procede de ninguna causa en sentido tradicional; más aún, la causa queda reducida a un mero antecedente, y repugna una causa primera. En la naturaleza no hay distinción entre mente y cuerpo, viviente y no viviente o no organizado, sustancia y cualidad, etc. Las formas superiores emergen de las inferiores. El juicio se identifica con la voluntad. En la naturaleza no puede haber sino leyes estadísticas.

Ciertamente para comprender mejor el alcance de estas y otras expresiones hay que tener en cuenta el significado de su terminología, y sobre eso la necesaria imprecisión de las palabras para manifestar lo que un autor dice experimentar en sus paisajes interiores.

En el nuestro es de estimar su deseo de evitar el materialismo clásico, la sinceridad en buscar la realidad de la naturaleza y el tono de modestia y desconfianza propia al interpretar a otros autores y exponer su opinión.

A. Fabrat.

CLARK, JOSEPH., S. J.: *Conventional Logic and Modern Logic. A prelude to Transition. With a Preface by* W. V. QUINE, Harvard University. Woodstock College Press. Woodstock, Md. 1952. Vol. III, Philosophical Studies of The Americam Catholic Philosophical Association. The American Catholic Philosophical Association. Catholic University of America. Wáshington 17, D. C. 1952, 109 páginas; 15 × 23cm.

Abre este interesante volumen un prólogo del tan conocido autor americano de lógica simbólica Quine, que contiene algunos puntos de vista dignos de todo encarecimiento, como es la afirmación de que si bien los neopositivistas han contribuído mucho al desarrollo de la moderna lógica, es, sin embargo, un error imaginar que tienen su monopolio; y también que en su sistema todo ha sido elaborado con pura deducción lógica. Y que aunque es deplorable exagerar la diferencia entre la antigua y moderna lógica, también lo es subestimar lo que hay de legítimo adelanto en esta última. Es preciso conocer ambas disciplinas para apreciar cómo una es legítima continuación (no destrucción, ni descalificación) de la otra.

El P. Clark divide su obra en tres partes: Lógica Aristotélica, Lógica Tradicional y Lógica escolástica; en todas tres tiene como fin mostrar que se equivocan completamente los que con el nombre de "lógica tradicional" entienden solamente los tratados decadentes como la *Logique de Port-Royal*, y que hay una riqueza mucho mayor de elementos lógicos, no sólo en los griegos, sino también en los escolásticos (sus herederos), cuyas aportaciones empalman sin dificultad con lo que la moderna lógica simbólica nos ha dado modernamente.

Un sugestivo prólogo, a modo de diálogo entre un "Paleo", un "Neo" y un "Aristotélico", muestra que tanto el "Paleo" (partidario de los tratados decadentes al estilo del de Port-Royal) como el "Neo" (partidario de la lógica simbólica) se oponen a que ésta última tenga sus antecedentes legítimos en Aristóteles; de lo cual deducen, el primero, que la lógica simbólica es rechazable; y el segundo, que la lógica tradicional no es admisible. El "Aristotélico" les opone que la moderna lógica, lejos de oponerse a la "verdaderamente" tradicional (o aristotélica), está radicada en ella y es su floración. Para probar lo cual va a empezar el libro.

Hay en él gran acopio de textos, bien expuestos, que hacen esta obrita muy interesante y útil.

Especialmente notaré lo siguiente: la explicación del descubrimiento del silogismo por parte de Aristóteles, a partir de la relación inclusión-exclusión conocida por Platón, y del uso repetido del término medio por Eudoxus (páginas 6-7); nota también que Aristóteles emplea símbolos, variables, teoremas y cálculo, es decir, que sienta su lógica sobre elementos que desarrollados pueden dar lugar a la moderna lógica; también su cuantificación; hasta el conocimiento de los predicados pluriargumentales pág. 13); la posibilidad de otras inferencias extrasilogísticas, y el cálculo de la lógica proposicional.

Prosigue su recorrido con Teofrasto y la cuantificación (que ya entrevió); el silogismo hipotético; a continuación la lógica de los estoicos, en la que hay que poner de relieve su distinción de la implicación "material" y "formal" y los "quinque indemonstrabilia".

El tercer capítulo se abre con Boecio y sus interesantes análisis técnicos en

su obra *De Syllogismo Hypothetico;* pero especialmente curioso es hallar en él un texto con las nociones de implicación material y formal, como es éste: "quoniam dictum est idem significare *si* conjunctione et *cum,* cuando in hypotheticis propositionibus ponitur, duobus modis conditionales fieri possunt: uno secumdum accidens, altero ut habeant aliquam naturae consequentiam. Secundum accidens hoc modo; ut cum dicimus: *cum ignis calidus sit, coelum rotundum est.* Non enim quia ignis calidus est, coelum rotundum est, sed id haec propositio designat, quia *quo tempore ignis calidus est, eodem tempore coelum quoque rotundum est...*" (pág. 38), donde con el nombre de "secundum accidens" pone en evidencia un caso claro de implicación material. Sigue una breve mención de Casiodoro, y de Capella, para detenerse más, como pide la materia, en Pedro Hispano, en San Alberto Magno y en Santo Tomás, del que aduce el interesante análisis de la diversa necesidad que importa la "necessitas consequentis" y la "necessitas consequentiae", para inferir que la previsión de Dios acerca de un futuro contingente no le quita su contingencia si es en sí mismo considerado; como también es interesante observar la estructura lógica de algunos de sus asertos en formulación lógica dan:

$$(x)\ (Hx \supset Ax)\ (H = \text{hombre};\ A = \text{animal}).$$

aunque sobre esto hay que anotar que ya entró mucho más dentro de la corriente de la escolástica este uso de la lógica de los predicados, por ejemplo a propósito de las "distinciones", puesto que notamos que para la verdad de toda proposición afirmativa basta la identidad entre "id quod venit *in recto* in praedicato" y el "sujeto" sin importar por necesidad la identidad entre la forma, o sea "in obliquo" y el "sujeto" (*saccharum est dulce,* significa *saccharum est subiectum habens dulcedinem;* no significa que es *dulcedo*).

Muy interesante es también el inventario de todas las leyes halladas por Ockham, a partir del artículo de José Salamucha, lo cual muestra que Ockham tenía una noción correcta de la implicación material; un cálculo bien desarrollado de la lógica de las proposiciones; y, por último, que conocía la prioridad lógica de la lógica proposicional respecto de la teoría del silogismo (que es expuesta dentro de la lógica terminal); y con ello concluye que el que estudia nuestra lógica tradicional ha de establecer contacto con sus legítimos antecesores que están tan lejos del minimismo a que llegó posteriormente; y que con ello puede echar un puente que evite la ruptura respecto de la moderna lógica simbólica.

Para concluir esta recensión sólo añadiré que admito completamente la tesis fundamental contenida en el libro del P. Clark, la cual viene a completar lo que sobre esta materia ya nos han dado otros beneméritos autores.

Sólo pondré reparo en dos cosillas: la proposición de Ockham "Ex conditionali cum aliquo antecedente illius conditionalis sequitur consequens" no veo por qué ha de interpretarse

$$p.p \supset q.q \supset r.\supset r$$

Más obvia parece tal vez otra interpretación de las palabras de Ockham, que sería la siguiente: CKKCpqCrprq. Además, encuentro oscuro el modo de hablar que a veces emplea el autor, por ejemplo en la pág. 16-17: "If it is the case

that p only if q, then if not q then not p. But this is likewise recognizable as a valid schema od the statement calculus of modern logic:

$$pCq.C.-qC-p$$

which is likewise valid for all choices of sustituends for 'p' and 'q'." El sentido de la implicación es *más amplio* que esto, pues no dice que *solamente* se dé el consecuente si se da el antecedente, sino que entre 'p' y 'q' hay tal ilación que se verifica: CKCpqNqNp.

Para terminar advertiré que el autor añade desde la página 61 hasta la página 98 una abundante y selecta bibliografía sobre lógica simbólica, la cual sobre la utilidad de ser realmente "selecta", ofrece la ventaja de que el autor añade a propósito de muchas de esas obras un breve resumen sobre su contenido y el interés que tienen.

Es, pues, muy útil la obrita que el P. Clark nos ofrece sobre la transición entre la lógica "verdaderamente" tradicional y la lógica moderna.

J. Roig Gironella.

Chow Yhi-Ching: *La Philosophie Morale dans le néo-Confucianisme (Tcheou Touen-yi)*. Préface de Paul Mediéville. Paris. Presses Universitaires de France, 1954; 14 × 23 cm.; XV-230 págs.; 1.200 francos.

De nacionalidad china, Pablo Chow Yih-Ching, que comenzó por enseñar Filosofía en Pekín, es Licenciado en Filosofía Escolástica por el Instituto Católico de París. Después de haber adquirido en la Sorbona una formación filosófica y literaria, obtuvo en 1952 en la Facultad de Letras de París el grado de Doctor en Filosofía. Es además miembro de la Sociedad Asiática de París.

Este libro es su tesis doctoral. Una monografía dirigida al gran público sobre los orígenes del movimiento neo-confucianista. Sabido es que se designa con el nombre de *Neo-Confucianismo* al gran movimiento de reacción contra el Budismo y el Taoísmo que se inicia en China hacia el año 960 de nuestra era bajo la dinastía de los Song y se extiende hasta los primeros años del siglo XX. Tchou Hi (1130-1200) es el gran copilador que le da forma definitiva, desarrollando un cometido comparable al de Santo Tomás en el Cristianismo. Es el mayor de los *Cinco Maestros* o *Cinco Estrellas* del Neo-Confucianismo y ha eclipsado a los que le prepararon el camino.

Tcheou Touen-yi (1017-1073) es el iniciador de la renovación literario-filosófica que marca esa nueva etapa en China. A realzar su figura va dirigido el libro, como lo indica el subtítulo. Se nos presenta una penetrante biografía del "Maestro Tcheou" con la exposición orgánica de su doctrina, encuadrada en el marco histórico y en las influencias que la motivaron. Tcheou Touen-yi sistematiza por primera vez la doctrina moral que Confucio dejó fragmentariamente expresada en máximas. Sus obras son: un *Comentario sobre el Diagrama de la Cumbre Suprema* y el *Tratado Fundamental sobre la doctrina del Libro de las Mutaciones*. Ambas recogen la tradición confucianista y enmarcan la moral de un modo plenamente filosófico dentro de la concepción total cosmogónico-teogónica.

Su sistema aporta conceptos de valioso contenido metafísico: el de la Cumbre Suprema o principio supremo; el binomio *Yang-Yin*, principio activo-pasivo, movimiento-reposo y el concepto de la *Sinceridad*, trascendental al modo del Unum, Verum, Bonum aristotélico—se podría decir "omne ens sincerum"—, que trasciende todo el mundo ético al modo de la consciencia moral o más bien al modo de la Gracia en el Cristianismo. Hay en el Maestro Tcheou una gran correspondencia entre el mundo ético y el físico: el ideal de aquél está en adaptarse lo más posible al orden de éste. Al fundamentar sistemáticamente la concepción cosmológica le ha dado una base metafísica a la Moral Tradicional. En esto—nos dice el autor—consiste su mayor gloria.

He aquí los capítulos de que consta el libro: I. Biographie de Tcheou Touen-yi. II. Aux origines du néo-confucianisme. III. Les oeuvres de Tcheou Touen-yi. IV. Sincérité et sainteté. V. La sincérité à l'ouvre. VI. Le bilan de la sincérité. VI. A l'école de la sainteté. VIII. Récapitulation et conclusion.

Completan el trabajo un apéndice con la traducción anotada del Comentario de Tchou Hi sobre la explicación del *Diagrama de la Cumbre Suprema;* otro con la traducción del *Tratado Fundamental* de Tcheou Touen-yi. A continuación nos da el texto chino de las obras del Maestro Tcheou seguido de la bibliografía y de un índice de palabras chinas.

J. J.

Codices Burghesiani Bibliothecae Vaticanae. Recensuit A. MAIER. Studi e testi. Città del Vaticano, 1952; 25 × 18 cm.; 495 págs.

Se designa como "Codices Vaticani Burghesiani" la colección de manuscritos, que en 1891 cedió la familia Borghesi a la biblioteca del Vaticano. La mayor parte de ellos procede de la antigua biblioteca papal de Avignón. Suman 390. Tratan de todos los temas propios de una biblioteca medieval: teología, filosofía, medicina, derecho, historia... La presentación de cada uno de los Códices está hecha con el esmero que era de esperar de una mano tan erudita y diligente como la de A. Maier. La descripción es detallada y permite orientarse sobre su contenido particular. Dos Indices, uno de autores y otro de los comienzos de todas las obras contenidas en los manuscritos, hacen esta recensión extraordinariamente práctica y recomendable en su género. Completa, desde luego, los datos de la *Historia* de Ehrle (Roma, 1897) y los de su complemento *Addenda et emenedanda* de A. Pelzers (Roma, 1947), que trazan la historia de las bibliotecas papales bonifaciense y aviñonense.

J. GERARDO.

MESNARD, PIERRE: *Kierkegaard. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie.* París. Presses Universitaires de France. Colec. "Philosophes". 1954. 100 págs.; 18,5 × 12 cm.

Mesnard se ha ocupado anteriormente de K. en su estudio *Le vrai visage de K.* (P. 1948). Su profundo conocimiento del filósofo danés le capacita para llenar bien las exigencias de esta colección, en su esquema tripartito: síntesis biográfica, reseña bibliográfica-doctrinal y selección de trozos característicos.

Ya la vida de K. la entiende Mesnard como una "existencia dialéctica", agónica y contradictoria, interiormente inquieta, aun dentro de su irrelevante trayectoria externa, toda irresolución y fracaso. Los trazos de la filosofía de K. los concreta el autor en A) la ironía socrática, como punto de partida; B) la filosofía de los tres estadios de la existencia (estético, ético y religioso) y C) el humor, como punto de llegada. Para el apartado A) los trozos seleccionados pertenecen a *La enfermedad mortal,* 2.ª Parte y al *Concepto de ironía,* 1.ª Parte. En el cuerpo central del pensamiento filosófico de K. representado por B, los primeros estadios (estético y ético) están iluminados con pasajes de *La alternativa,* y al estadio religioso (punto culminante de K.) se consagra una más amplia selección del *Post-Scriptum final no científico a las migajas filosóficas,* 2.ª Parte, de las *Migajas filosóficas,* de *La enfermedad mortal* y del *Evangelio de los sufrimientos.* También del *Post-Scriptum* se toman dos pasajes que revelan el sentido del "humor" kierkegaardiano (apartado C). Cierra el libro una breve nota bibliográfica; ediciones de K., traducciones francesas y monografías recientes.

L. Martínez Gómez.

Theresia Renata de Spiritu Sancto (Posselt): *Edith Stein. Una gran mujer de nuestro siglo.* Traducción de Luis Pelayo Arribas, C. M. F. San Sebastián. Edic. Dinor. 1953. 302 págs.; 19 × 12,5 cm.

Filosofía, conversión y martirio resumen la maravillosa existencia de E .Stein. Un ideal absorbente de ciencia, y de ciencia filosófica centrada en la figura de Husserl, de quien E. S. llega a ser discípula predilecta y secretaria. Una acción admirable de la gracia que hace desembocar aquel afán científico en un superior ideal religioso; judía de raza y descreída, sufre en su madurez intelectual el conmocionante choque de una insospechada vida religiosa y mística, leyendo a Sta. Teresa de Jesús. Totalmente entregada al nuevo ideal cristiano en la Orden carmelitana, sin cejar en su pasional búsqueda de la verdad, juntando ahora con extraño equilibrio filosófico a Husserl y a Santo Tomás, saber antiguo y pensamiento moderno, redacta gruesos tomos de filosofía, que culminan en su *Ser finito y ser eterno* (*Endliches und ewiges Sein*) Como remate glorioso de su curso vital, cae (en los años de la guerra) víctima del furor antisemita nazi, doblemente exacerbado por su condición de católica. Vida y muerte vaciadas en un ejemplar testimonio a la Verdad. La autora de la presente semblanza, maestra de espíritu en religión de la biografiada, traza con sencillez e interés las líneas salientes del itinerario interior y del ideal científico de E. Stein.

L. Martínez Gómez.

Rey Pastor, Julio y Quiles, Ismael, S. J.: *Diccionario filosófico.* Buenos Aires. Edit. Espasa-Calpe Argentina. 1952.; 1114 págs.; 26 × 17,5 cm.

En todo momento es útil al espíritu tomar conciencia de sus progresos, en un estudio de balance, poner en orden sus conocimientos, y estribando ahí saltar adelante hacia nuevas metas. Este es el sentido histórico de todas las

Enciclopedias. Y este es el móvil inspirador de la presente con que los editores de Espasa-Calpe han querido flanquear su monumental Enciclopedia General. No cabe fácilmente en los esquemas en uso. Repertorio filosófico se denomina a esta obra, a la vez Enciclopedia y Diccionario. Se ha preferido una ordenación sistemático-doctrinal, que recoja en 18 secciones o tratados monográficos, organizados lógicamente, todo el saber filosófico del presente. Ocupan estas secciones casi la totalidad del grueso volumen. Al final, en plan más de Diccionario, va un sucinto vocabulario filosófico alfabético, de fácil manejo, con referencias a la parte sistemática. Todavía una tabla adicional de equivalencias idiomáticas de alemán, inglés, francés e italiano con el español. La mera enumeración de las secciones sistemáticas nos revelan los rasgos salientes de esta Enciclopedia-Diccionario. Son las siguientes: Introducción a la Historia de la Filosofía, Lógica, Teoría del conocimiento, Epistemología y teoría de la Ciencia, Logística, Lógica simbólica o Lógica matemática, Ontología, Metafísica general, Metafísica especial, Filosofía de los valores, Filosofía de la Religión, Etica, Estética, Filosofía del Arte y Poética, Psicología, Antropología filosófica, Concepción del mundo, Sociología, Filosofía del Derecho.

Puede decirse completo el despliegue de la temática filosófica, si bien cabía esperar un mayor desarrollo de los temas introductorios de carácter general a la Filosofía, de los de la Etica especial y de ciertos sectores de la Filosofía Natural o Cosmología, casi inexistentes (espacio, tiempo, v. g.). En cambio, adquieren una extensión desproporcionada las cuestiones lógicas y epistemológicas. Acaso aquí y en las ramas metafísicas, incluída la teoría de los valores, esté los más valioso del Diccionario. Otra nota patente a simple vista es la actualidad. Efectivamente, refleja este volumen el saber filosófico presente, con las preocupaciones actuales y con el enfoque actual de los temas viejos y eternos. No extrañará por ello que el cuadro polifacético e inorgánico del pensar actual deje en la exposición el sello de su indiafanidad. Lo explica también el expreso intento de los organizadores de confiar a diversas plumas y tendencias, dentro siempre de una fundamental ortodoxia, la confección de las diversas secciones. Notamos en tercer lugar el carácter eminentemente informativo e histórico que luce en la mayoría de las secciones. Podría llamarse Diccionario de las ideas y sistemas filosóficos. Junto con la sistemática se da una congruente información histórica en torno al tema tocado hasta situarle espiritualmente en el concreto momento actual. Ello con la brevedad propia de una Enciclopedia, que cumple su primer cometido de enterar al lector y ponerle al día sobre el punto buscado en una breve consulta. Notamos aquí, como una novedad de mérito, el que se nos informe cumplidamente de corrientes y autores norte- y sudamericanos ignorados en tantos libros escritos del lado de acá del Atlántico.

No tenemos que ponderar, después de lo apuntado, el valor práctico de este Diccionario. En punto a crítica señalamos su deficiente unidad y claridad, necesarias aun para traducir didácticamente una situación inarmónica. Son frecuentes las repeticiones, los desarrollos desordenados, las interferencias de temas iguales o afines y no siempre con criterio uniforme. Dudamos de la utilidad real de la tabla final de equivalencias idiomáticas, cuando un elevado porcentaje de términos filosóficos son de raíz clásica, común a todos los idiomas modernos cultos. Advertimos también descuidos en signos ortográficos y

en fechas, como en Abelardo, al que se le hace morir centenario. Por su original contextura y por la competencia del cuadro de colaboradores, habrá de tener este Diccionario un puesto de relieve entre las obras de su género.

L. Martínez Gómez.

Santo Tomás Moro: *Utopía*. Colección Austral. Espasa-Calpe, S. A. Buenos Aires.

La Colección Austral ha dado a sus numerosos lectores, con esta traducción de Pedro Voltes, una lectura amena y provechosa de la famosa obra de Santo Tomás Moro, *Utopía*.

Según el propósito, plenamente logrado, del traductor, la presente edición nos acerca, en correcto lenguaje castellano, al perfecto estilo latino y humanista con que la dió a luz su autor. Aquel estilo que fué el molde literario de su época y que, por su ritmo lento y solemne, presenta tantas dificultades de traducción a un idioma y una mentalidad que, como la nuestra, exige mayor concisión y rapidez. Por eso juzgamos muy de alabar el trabajo realizado por el señor Pedro Voltes, y el acierto de la Colección Austral que ha facilitado a los lectores de habla española una traducción elegante, fiel y completa de esta obra merecidamente famosa del santo mártir de Inglaterra.

No entramos a criticar la doctrina de este libro. Lo damos por conocido. Pero desearíamos corregir esa idea falsa y demasiado divulgada de que Santo Tomás Moro mantiene en esta obra la tesis de una economía comunista. Aunque, en esta instructiva novelita, se presenta la ficción de un comunismo práctico, el autor dice categóricamente que no lo defiende, como tampoco otros modos de proceder allí narrados, difícilmente compatibles con la ortodoxia.

P. V. C.

Kant: *La raison pure*. Extraits de la Critique choisis et présentés par Florence Khodoss, Professeur de philos. au Lycée de Versailles. "Les Grands textes", Bibliothèque Classique de Philosophie, dirigée par C. Khodoss et J. Laubier. Presses Universitaires de France. París, 1954; 226 páginas; 11 × 17 cm.

Se trata de una colección cuya finalidad es "escolar". Se suprimen en ella las Introducciones. En cambio se añaden, con tipos distintos, epígrafes y algunas notas. Al fin, en apéndice, un "Plan de la Crítica de la Razón Pura". "Vocabulario", muy útil de los tecnicismos kantianos, e índices.

Presenta el prólogo de la 2.ª edición de la Crítica de la Razón Pura, y copiosa selección de textos de la obra, a base de esta 2.ª edición también. El texto francés es el de Tremesaygues et Pacaud. Hay también fragmentos de los Prolegómenos, sacados de la edición alemana Reclam y traducidos al francés.

Los directores de esta colección quieren hacer alardes de una total imparcialidad, pero tal vez no advierten que con sus pequeñas "introducciones" o

notas explicativas antes de cada texto, y no poniendo nada más, su imparcialidad resulta muy parcial y, sobre todo, que así no pueden dar a los alumnos una orientación doctrinal que es necesaria, y más en tiempo de estudios.

No obstante, esta edición puede presentar útiles servicios en determinadas circunstancias.

J. Roig Gironella.

Stefanini, Luigi: *Estética*. Editrice Studium. Roma, 1953; 138 págs.; 12 × 17 centímetros.

Este brevísimo manual contiene muchas cosas, tanto que es más una tabla de sugerencias que un estudio profundizado.

Después de brevísimos apuntes históricos sobre la estética clásica, cristiana, renacentista, romántica y contemporánea, enuncia una serie de problemas de estética para pasar en la tercera parte a la afirmación tética de la obra: "El arte como palabra absoluta", que intenta empalmar con las corrientes objetivistas clásicas, a pesar del matiz de estética postkantiana. Termina la obra con otras dos partes sobre "Arte y técnica", "Arte y forma", y una bibliografía.

Creo que esta obra adolece del defecto de poca precisión conceptual, poca sistematización o estructuración; el lector tiene la impresión de que divaga en una bruma de nociones y metáforas no definidas, y quizá no definibles. No obstante contiene en tan breves páginas una buena cantidad de nociones estéticas, las cuales, aunque no se profundicen filosóficamente, pueden sugerir abundantes temas al lector.

J. Roig Gironella.

González Vicen, F.: *La Filosofía del Estado en Kant*. Secretariado de Publicaciones, Intercambio científico y extensión universitaria. Universidad de La Laguna, 1952.

Contiene esta obra una investigación muy cuidadosa, atenta y bien conducida de la teoría kantiana sobre el Estado. Su autor no sólo maneja con soltura la abundante bibliografía kantiana y postkantiana de lengua alemana, sino que procura atenerse tanto a una estricta objetividad científica como a una utilización de todos los elementos que rozan su tema.

Tal vez por ello mismo adolece esta obra del defecto de ahogar una síntesis vigorosa dentro de análisis prolijos y de citas sin fin. Además de ello, sería de desear que el autor esbozase una crítica, serena como la exposición, de esta teoría kantiana, que de rechazo, por lo menos, influyó en Hegel, y a través de él tanto ha turbado la sociedad del siglo pasado y del actual. Pero puntos de vista críticos, en esta obra, no se hallan.

Estudia "Kant y el problema del Estado", "La idea de la libertad trascendental", "El principio de autonomía y el concepto del Derecho", "La deducción trascendental del concepto del Estado" y, finalmente, "La naturaleza y los fines del Estado".

Deseamos que el catedrático Dr. González Vicen amplíe sus estudios, tan competentemente realizados en esta obra, enlazando la concepción del Estado con las grandes concepciones Metafísicas de la Filosofía Cristiana.

J. ROIG GIRONELLA.

SCHERZ, GUSTAV: *Im Rufe der Heiligkeit. Zeugnisse für fama sanctitatis Niels Stensens.* Freiburg, Herder. 2.ª ed. 1953; 76 págs.; 25 × 13 cm.

No carece de interés para la Filosofía la vida y obra de este santo y sabio danés Niels Stensens, latinizado Nicolaus Stenonis (1638-86), eminente anatomista, fisiólogo, zoólogo y geólogo. Vivió el ambiente de profunda transformación cultural del siglo XVII, en que filosofía y ciencia experimental fueron todavía a una. Leyó con interés a Descartes y la duda ingerida por su lectura no fué pequeña parte para someter a crisis radical su fe protestante, que al fin abandonó para abrazar con pasión y celo la católica. En ésta fué luego consagrado sacerdote y Obispo. Conocedor del cartesianismo científico, puso Niels de manifiesto, con superioridad experimental, las arbitrariedades de Descartes en la descripción del cerebro. Sostuvo comercio epistolar con Espinoza y Leibniz; con este último trató personalmente y de él se conservan testimonios de alta admiración humana para Stensens. En la estela de testimonios de virtud, contemporáneos y posteriores, que ofrece este opúsculo podrá el lector sorprender interesantes apuntes para el significado filosófico y científico del Obispo danés.

L. MARTÍNEZ G.

G. DA COSTA, MANUEL: *Inéditos de Filosofia em Portugal.* Estudos publicados pela Faculdade de Filosofia de Braga. Livraria Tavares Martins. Porto, 1949; 146 págs.; 19,5 × 14,5 cm.

Como fruto maduro de largas tareas de fichero sale este primer folleto-catálogo de los inéditos de Filosofía de la Biblioteca pública de Braga y de la Biblioteca de la Facultad de Filosofía (S. J.) de la misma ciudad. Son en total 130 manuscritos los aquí recensionados, unos escritos o dictados por maestros, otros copias de alumnos (sebentas); muchos anónimos. Comprende cursos de Filosofía generales o particulares y los más son comentarios escolares a los libros de Aristóteles. El contingente principal lo dan las obras provenientes de los monasterios benedictinos del Norte de Portugal y las del Colegio jesuítico de S. Paolo de Braga. El período histórico que los encuadra es de mediados del siglo XVI en adelante. A la reseña pormenorizada de los códices precede una breve introducción e interpretación de abreviaturas manuscritas; cierra el volumen un índice alfabético de autores.

L. MARTÍNEZ G.

MÜLLER, ROBERT: *Dichtung der Krise. Mythos und Psychologie in der Dichtung des 19. und 20. Jahrhunderts.* Wien. Verlag Herold, 1951; 566 págs., 20,5 × 12,5 cm.

En ocho estudios individuales en torno a diversas figuras relevantes de la poesía alemana de los siglos XIX y XX, ha sabido el autor demostrar la íntima compenetración de factores míticos y psicológicos que caracteriza el cuadro de la poesía de este período denominado crisis. Con profundo dominio del vasto y vario material, R. Müller no se limita a etiquetar estilos literarios. Desde una más alta posición intelectual y filosófica, ahonda hasta la raíces de todo orden que actúan en el espíritu poético de los personajes que se van estudiando: filosofía, cosmovisión, psicología, creencia religiosa, mito y simbolismo. A lo largo del trabajo se señalan atinadamente las interesantes filtraciones de las ideologías filosóficas del tiempo en aquel campo de la literatura; así, v. g., las repercusiones en él de filósofos como Nietzsche, Scheler, Heidegger, Jaspers, Klages. El vértice de confluencia de los penetrantes análisis vertidos en el libro es el equilibrio que enlaza en el afán poético de estos dos siglos estudiados el mito y la psicología, es decir, un factor extranatural de creencia religiosa y otro natural y humano, con resonancias históricas e individuales. "¿Qué vía seguiremos en nuestra exposición, la de la psicología o la de la mitología? La única respuesta posible es: ambas; es en el fondo la polaridad de todo el siglo XIX, la unión de mito y psicología" (p. 144). La fisonomía de Gerhart Hauptmann, por ejemplo, está delineada por el antiguo mito, traducido por Paracelso y Böhme y proyectado en la dimensión dionisíaca del mundo (p. 257). Especialmente valioso para demostrar aquella síntesis en la presente poesía es el último capítulo, titulado *Narcisismo y realismo fantástico.*

L. MARTÍNEZ GÓMEZ.

MENÉNDEZ PELAYO, M.: *La estética del idealismo alemán. Selección y prólogo de Oswaldo Market.* Ediciones Rialp, S. A. Madrid, 1954; 300 páginas. 12 × 19 cm.

Ha sido muy oportuna la iniciativa del Director de la "Biblioteca del Pensamiento Actual", de ofrecernos en un volumen asequible a todos y más a los alumnos, una quintaesencia de la riqueza de doctrina que nos da en su tomo IV de las "Ideas Estéticas" Menéndez Pelayo, entreverando lo documental con atisbos de su genio, que escapan de su pluma cuando menos lo advierte.

La reproducción que en este volumen sobre la estética del idealismo alemán se hace no es una reproducción hecha a tijeretazos, sino ordenada orgánicamente, de modo que aun respetando la fidelidad del contenido de Menéndez Pelayo, no obstante se lo presenta organizado con continuidad para reunir separadamente todo lo que se refiere a cada autor estudiado, y sólo lo referente a la estética.

Encabeza la obra una "Introducción a la Estética" de 51 páginas, debida a la pluma del seleccionador Oswaldo Market, la cual, como dice muy bien su mismo autor, más bien se detiene en la descripción de los aspectos fenome-

nológicos del arte y la obra de arte, que en concepciones filosóficas sobre el arte o sobre la belleza y la estética. Sigue a continuación el texto de Menéndez Pelayo, que contiene la estética de Kant con 60 páginas, la de Fichte con ocho páginas, la de Schelling con 36 y la de Hegel que se lleva el resto del volumen con 96, al que siguen las escuelas hegelianas, que cierran el tomo con breves indicaciones de Rosenkranz, Weisse, Feuerbach, Vischer, Carrière y otros.

Aunque queda ya muy lejos de nosotros la concepción estética del idealismo romántico y postromántico, y aunque las mismas páginas del gran Menéndez Pelayo (definitivas en sus apreciaciones de conjunto) van siendo apostilladas poco a poco en sus pormenores con investigaciones recientes, no obstante queda el estudio del idealismo con su estética como algo imprescindible; y los escritos del gran santanderino como una fuente perenne a la que es preciso acudir.

En esta misma revista recensionamos en otra ocasión otras obras que se refieren al mismo tema: PETRUZZELLIS, NICOLÁS: *L'Estetica dell'idealismo*, Padova, 1950, y PAREYSON, LUIGI: *L'Estetica dell'idealismo tedesco, vol. 1, Kant, Schillër, Fichte*, Torino, 1950, PENSAMIENTO, 8 (1952,), 96-97.

En resumen, recomendamos a todos los lectores y profesores de Filosofía esta interesante antología de Menéndez Pelayo, que con tanto acierto acaba de publicar Ediciones Rialp.

J. ROIG GIRONELLA.

PERELMAN, CH. et OLBRECHTS-TYTECA, L.: *Réthorique et Philosophie*. (Bibliot. de Phil. contemporaine). Presses Universitaires de France. París, 1952; 23 × 14,5 cm.; XII-162 págs.

Recoge este volumen diversos artículos publicados separadamente por sus autores en algunas revistas sobre el tema apuntado en el título: Relaciones entre la Retórica y la Filosofía. Con esto se ha conseguido, por una parte, que no queden sepultados en las colecciones de las Bibliotecas, casi ignorados del público, y, por otra, que aparezcan sistemáticamente reunidos, ya que todos estudian los diversos problemas presentados por la Retórica como teoría de la argumentación.

El prólogo, del conocido historiador de la Filosofía, Emilio Bréhier, sobre la necesidad y oportunidad del tema tratado, se publica tal como se encontró entre sus papeles, después de su muerte, o sea, redactado en su primera parte y con las notas-guiones para la segunda.

Idea central de todo libro es la rehabilitación de la Retórica conforme a la tradición, y en especial a Aristóteles, considerándola, no como arte de sugestión, sino como técnica de argumentación para conseguir la adhesión del hombre a las tesis propuestas, y también como lógica de los juicios de valor, frente a la lógica formal, que es más apta para convencer, así como aquélla lo es para persuadir.

De este modo se resuelve el antiguo antagonismo entre Filosofía y Retórica, teniendo en cuenta elementos radicados en la naturaleza del hombre.

Es inadmisible—en cuanto a las ideas filosóficas—la negación que se ex-

presa de toda filosofía primera, que se funde en principios últimos e inconmovibles, y muy vulnerable la posición de una filosofía regresiva en la que no haya noción o principio, que no esté constantemente sujeto a revisión y disputa.

A. FABRAT.

CHAIX-RUY, J.: *Les dimensions de l'être et du temps.* Vitte. París-Lyon [sine anno]; 22 × 14 cm.; 316 págs.

Se trata de un libro concebido dentro de la temática y del espíritu del existencialismo. Sus capítulos son: De la existencia; De las relaciones espacio-temporales; Del tiempo y de la temporalidad; Del pensamiento; Del ser; De la esencia; La trascendencia. Con todo, el tema del tiempo está tratado con una perspectiva algo más amplia que la del existencialismo y se analizan las posiciones de Kant, Schopenhauer, Newton, Clarke, etc. Y se llega a la conclusión de que el espacio y el tiempo son algo objetivo *un poco* al estilo de Newton y Clarke. Son algo exterior, aunque también se interioricen en la conciencia. Si, pues, nuestra conciencia influye sobre el espacio y el tiempo es sólo a manera de un prisma que modifica la dirección y la intensidad de los rayos, que refracta. Pero ese mundo, que reconstruímos para hacerlo inteligible y que en virtud de nuestra orientación propia adopta significaciones diversas, está contenido anteriormente a nosotros en un espacio, en que el tiempo penetra por todas partes. Es, pues, necesario considerar este espacio y este tiempo reales, no en relación con nuestras conciencias, que introducen en ellos medidas subjetivas, sino primero en sí mismos y luego en relación con la conciencia, que los comprende. La tesis de Newton debe sufrir no pocas modificaciones a la luz de los conocimientos actuales, p. e. sobre la relatividad, pero aun tal como fué expuesta por él, suministra una luz muy útil. En particular es definitiva su distinción de un espacio y tiempo objetivos y absolutos frente a un espacio y un tiempo subjetivos o relativos a nuestras medidas. El tiempo verdadero no es la temporalidad incierta y oscilante de un Dasein singular, ni siquiera la sucesión pura hecha puramente inteligible, sino un tiempo captado en su profundidad, en ese punto donde la eternidad se le injerta llenándolo de ese espesor gracias al cual el presente deja de ser un tránsito, el pasado un fantasma o una alucinación y el futuro un posible tan vago que se reduce a nada.

En cuanto a la esencia, el A. la ve no como una idea o una entidad clausa, que determina de antemano el acto constitutivo de cada existencia particular, sino como una forma abierta, esbozo inacabado de un ser, que rehusa dejarse emparedar en su finitud. Toda existencia se abre hacia la trascendencia. ¿A cuál? Ni a la de Nietzsche, ni a la de Heidegger o Jaspers..., sino a la de un Ser, que nos sobrepasa y nos llama a la vez como *Objeto* al que convergen todos los pensamientos, como *Sujeto* por el que todos los sujetos llegan a su plena autonomía, como *Hogar* donde se renuevan las comunicaciones rotas.

El libro está lleno de finos análisis psicológicos. La interpretación del tiempo newtoniano quizá sea excesivamente realista y desde luego lo sería la del propio autor. Nos parece, por otra parte, que tanto respecto de Newton como

a Heidegger peca de excesivamente psicologista. En Heidegger lo decisivo no es la explicitación psicológica de la subjetividad, sino la trama esencial del ser —de la existencia—, que aquí se descubre.

J. GERARDO.

BACHELARD, G.: *Le matérialisme rationnel.* Pres. Univ. de France. París, 1953; 22 × 14 cm.; 225 págs.

Este libro de Bachelard se añade a la serie de sus obras anteriores como un eslabón más. No es nuevo, pero tampoco es repetición. Es la idea fundamental de su filosofía, de su "racionalismo aplicado", desarrollada en el campo de la química. El "materialismo racional", aquí expuesto, no es más que el materialismo químico, es decir ese mundo complejo y rico de sustancias materiales construído y ordenado por el esfuerzo racional y progresivo de los químicos. Bachelard insiste en destacar la realidad de este "materialismo instruído", esencialmente múltiple y coordenado según un pensamiento progresivo, frente al materialismo ingénuo y casi monista de la experiencia común, inmediata, o de teorías abstractas como el atomismo griego. No se cansa de recalcar la ruptura entre el conocimiento inmediato de los sentidos y el conocimiento científico del ser material. Fustiga continuamente al filósofo existencialista, que hace base y término del conocimiento a la experiencia inmediata. El materialismo racional se sitúa entre el realismo ingenuo e inmediato de lo concreto y el idealismo. Es un conocimiento abstracto-concreto, es decir, sujeto a la mutua reacción, siempre en acto, de la discursividad y de la realización experimental. La rectificación y la consiguiente progresividad son notas esenciales de este racionalismo. El autor estudia en particular el pseudorracionalismo aritmético de los cuatro elementos, luego la sistemática moderna de los 100 elementos, la composición de materias verdaderamente nuevas, los enlaces moleculares, la mesomería, el racionalismo de la energía, el racionalismo de las cualidades, en especial del color.

No se puede negar que el libro resulta instructivo y sugestivo, las dos cosas en grado no vulgar. Las mismas repeticiones resultan provechosas. Está bien ese subrayar la dialéctica continua del pensamiento teórico y de la experiencia, no menos que el valor de realidad que ella presta a todo el mundo material creado y construído por la ciencia química moderna. Hasta cierto punto es verdad que este materialismo instruído supera al materialismo natural, o sea, que la química, más que la naturaleza, nos da las sustancias puras. Con todo, nos parece que no se valora rectamente el valor de realidad propio de la experiencia inmediata. Ciertamente es distinto del valor de realidad, propio del racionalismo químico-teórico. Aunque no acaba de definirse con toda precisión, Bachelard parece interpretar el realismo teórico como reismo. Reismo no ingenuo y distinto del que sugerirían las imágenes utilizadas, por ejemplo la del carbono tetraédrico con su solidez y sus vértices, etc. Pero, al fin, reismo, al menos como límite. La realidad en sí sería la descrita por las teorías químicas. A nosotros nos parece que ese realismo es de tipo cuasi-conceptual, como hemos expuesto otras veces y muchas de las exposiciones y observaciones de este mismo libro lo confirman a maravilla.

J. ECHARRI.

Proceedings of The American Catholic Philosophical Association. Vol. XXVII. Twenty-Seventh Annual Meeting, April 7 and 8, 1953. *Philosophy and Unity.* Issued by The Office of The Secretary of the Association the Catholic University of America. Washington 17, D. C. 207 páginas; 14,5 × 22,5 cm.; 3 dólares.

La Sociedad Americana Católica de Filosofía celebra anualmente un Congreso, cuyas actas para el celebrado del 7 al 8 de abril de 1953 se recogen en este volumen.

El tema general del Congreso y de sus Actas se compendia con el título *Philosophy and unity,* que expresa realmente la dominante de su múltiple contenido.

Empieza el volumen con varias ponencias: Elizabeth G. Salmon, *Philosophy and the Unity of Wisdom;* Theodore Hesburgh, *The University and Philosophy;* Edward Q. Franz, *Philosophy and the Unity of Knowledge;* Jacques Maritain, *Philosophy and the Unity of Sciences;* L. M. Regis, *Philosophy and the Unity of Philosophy of Nature;* Gerard Smith, *Philosophy and the Unity of Man's Ultimate End.* Siguen a continuación temas de discusión, confiados a varios autores sobre *The Place of Generic Concepts in Learning; Nature, Deterministic or Indeterministic?; Challenges to the Unity of Matter; Individual Rights as a Limitation of the Common Good; Grosseteste's Contribution to the History of Philosophy; The Nature of Christian Philosophy; Philosophy as a Way of Life; Philosophy and the Unity of Knowledge.*

Contiene también el volumen las actas de las sesiones, hasta los informes económicos. Se cierra el volumen con una lista muy útil, de todos los asociados, tanto personas privadas como instituciones.

La discusión sobre el determinismo o indeterminismo tiene más de científico que de filosófico; la ponencia de Maritain no añade nada sustancialmente nuevo a lo que ya conocemos de él y de otros (como es la prueba del hilemorfismo basada en la unidad sustancial del viviente que se mitiga con otra materia; pero no desarrolla el problema en el punto donde precisamente nos gustaría ver un adelanto: el paso del orgánico al inorgánico para extender la prueba del hilemorfismo también a los inorgánicos, y la cuestión sobre cómo quedan los elementos preexistentes, con la unicidad de forma, etc.). Pero, naturalmente, siempre pueden oponerse reparos de pormenores a todo estudio y más a un conjunto de ellos.

No obstante, la obra examinada en su totalidad no sólo ofrece un índice de la vitalidad de la Sociedad americana católica de Filosofía, sino una buena ayuda para centrar problemas de actualidad. Esta obra puede, pues, prestar buenos servicios a todo filósofo.

J. Roig Gironella.

Frederick Copleston, S. I.: *A History of Philosophy.* Vol. III. Ockham to Suárez. London, Burns Oates et Washbourne Ltd., 1953, VIII-479; 21 × 14 cm.

La obra del P. Copleston constará, por lo menos, de cinco volúmenes, y éste es el tercero de toda la serie. El período que abraza es el posterior a

las grandes y originales síntesis del siglo XIII, hasta Suárez inclusive. No ha querido designar este período con el nombre de decadencia, porque tal apelativo no conviene a todo el período. Desde Cayetano y Silvestre de Ferrara hasta los Conimbricenses y Suárez reflorece la escolástica con nuevo esplendor y con originalidad no despreciable.

El volumen presente contiene tres partes: la primera se dedica al nominalismo o, mejor, al conceptualismo de Ockham; la segunda, a la filosofía no escolástica del renacimiento, y la tercera, a la filosofía escolástica del renacimiento.

Ockham no es nominalista sino, a lo más, conceptualista, aunque prevalece la costumbre de llamarle nominalista o terminista. Ockham es muy amigo de criticar los argumentos metafísicos de sus predecesores, sin cuidarse de sustituirlos por otros mejores. El conocimiento de lo existente se debe solamente a la intuición, ya intelectual, ya sensible; y como ni de Dios ni del alma humana, como espiritual o como inmortal, tenemos intuición alguna, de ahí que no podamos saber con certeza ni la existencia de Dios ni la inmortalidad o espiritualidad del alma. De aquí también se entiende su doctrina de que un existente no nos puede llevar a conocer la realidad de otro existente. Simplifica mucho la realidad, y de ahí viene el uso exagerado del principio "non sunt multiplicanda entia sine necessitate", y de ahí también su negación de accidentes modales y de las relaciones. No admite más distinción real que la que se da entre cosas que pueden existir por separado naturalmente o sobrenaturalmente. Las esencias de las cosas no son inmutables ni invariables, ya que esto sería coartar la potencia divina y la libertad divina: la constitución y propiedades de las esencias depende de la voluntad libre de Dios, aunque una vez que nos consta que las ha hecho así o así, necesaria e inmutablemente serán así y no de otra manera. De aquí se deduce que la moral natural no se puede deducir del conocimiento de la esencia de la criatura racional, ya que esta esencia pudo radicar una moralidad u otra, según la voluntad divina: la moral la conocemos ciertmente sólo por la fe; la razón natural sólo nos da conocimientos probables de la moral así como de Dios y del alma. Todas estas doctrinas se deducen forzosamente de su nominalismo o, mejor dicho, de su conceptualismo. Si a los conceptos universales no corresponde realidad alguna, entonces ni de las esencias concebidas universalmente podemos deducir propiedades necesarias, ni los principios universales son reales, ni es posible pasar por medio de estos principios del conocimiento de un existente al conocimiento de otro existente.

El P. Copleston hace esfuerzos por librar a Ockham de muchos errores que se le suelen atribuir. La ciencia es acerca de los términos, no de las realidades; mas eso vale de la ciencia lógica, no de la ciencia real. Los términos universales significan fabricaciones del entendimiento, mas esto vale de los términos de segunda intención; los términos de primera intención siempre significan o, mejor dicho, siempre se ponen en lugar de las cosas; mas como las cosas no son sino las singulares, no las universales, por eso los conceptos universales son reales en cuanto que se ponen por las cosas singulares. Admite la demostración, mas no de existencias, sino de propiedades de las cosas existentes; y así se puede deducir a priori de la esencia humana, que necesariamente es risible. Niega la necesidad de las esencias, mas esto se entiende

en el sentido existencial y absoluto: Dios puede crear o no crear las esencias y hacerlas así o así; mas en el sentido hipotético, Ockham admite la necesidad de las esencias y de sus propiedades: y así nos consta que la esencia humana, mientras permanezca esencia humana, necesariamente será risible y admirativa.

Estas atenuaciones no libran, sin embargo, a Ockham de las graves consecuencias que se deducen de su conceptualismo, cuales son cierto agnosticismo, escepticismo y positivismo o empirismo. Solamente la fe le libró de caer en el pleno subjetivismo teológico. El mismo P. Copleston confiesa que le es muy difícil hacer una exposición del ockhamismo que sea plenamente coherente.

En esta misma parte primera se exponen ciertas corrientes más o menos emparentadas con el movimiento ockhamista, como es el nominalismo de Nicolás de Autrecourt, el movimiento escientista, el movimiento político de Marsilio de Padua y el misticismo de Echart.

En la segunda parte, dedicada a la filosofía no escolástica del renacimiento, trata del cultivo del platonismo, del aristotelismo averroísta y alejandrino, del renacimiento de las escuelas presocráticas en la Filosofía natural, en la cual se defiende el atomismo de Demócrito y su mecanicismo. Se trata también de la renovación de los métodos científicos por Francisco Bacón, y de los moralistas Maquiavelo, Juan Bodin y Hugo Grocio.

En la tercera parte trata del escolasticismo en el renacimiento. La filosofía escolástica del renacimiento no es una filosofía decadente, como muchos historiadores pretenden, sino que más bien significa un reflorecimiento y complemento de la escolástica antigua. Prueba suficiente de este aserto son los nombres de Cayetano, el Ferrariense, Francisco Vitoria, Domingo Soto, Domingo Báñez, Juan de Santo Tomás, los Complutenses, los Conimbricenses, Gabriel Vázquez, Francisco Suárez, Lugo, Arriaga, de Benedictis, Sylvester Maurus, para no nombrar sino los más insignes autores de las dos órdenes religiosas que más contribuyeron a este reflorecimiento.

Al P. Copleston le parece con razón que la figura más saliente de este período filosófico es Francisco Suárez, y por eso se detiene en exponer la sistematización de su doctrina.

Suárez tiene una síntesis filosófica grandiosa y coherentísima. Dios es el ser por esencia y de este predicado diferencial se deducen a priori todos los atributos de la divinidad. La criatura, por el contrario, es el ser por participación, mas no por participación formal o compositiva, sino por participación dinámica, que es la dependencia de la criatura con respecto al creador en cuanto a la esencia y en cuanto a la existencia. De este predicado diferencial se deducen con necesidad férrea y con suma coherencia todos los atributos de la criatura en general y de la criatura racional en particular. Y así de este predicado se explica a priori cómo la criatura es contingente, finita, potencial y mudable, y compuesta de potencia y de acto por lo menos accidental, cómo la criatura es multiplicable aun bajo la misma especie, cómo la criatura racional está destinada a glorificar a Dios, cómo en la esencia de la criatura se funda próximamente la razón de honestidad y de inhonestidad, y cómo está obligado a obrar según sus relaciones esenciales, por ser ordenaciones de Dios al cual está esencialmente sometido.

Si alguien acusa a Suárez de ecléctico, eso no se ha de entender en el sentido de que Suárez carezca de sistema y de coherencia: la exposición sumaria de su sistema rechaza tal inculpación. Solamente le llaman ecléctico, por que no sigue siempre a un autor sólo, sino que se permite apartarse de él y profesar doctrinas de otros autores porque le parecen más fundadas. Mas ese eclecticismo es laudable y todos lo han de practicar; es el eclecticismo recomendado por León XIII al decir que la verdad se ha de recibir de donde quiera que venga; este es el eclecticismo practicado por Santo Tomás en grande escala, ya que no siguió siempre a Aristóteles, sino que se apartó de él en cosas importantísimas y siguió a otros autores; y ese es el eclecticismo que teóricamente alaba Santo Tomás, al decirnos que *Nullus homo est ita exspers veritatis quin aliquid de veritate cognoscat..., licet id quod unus homo potest immittere vel apponere ad cognitionem veritatis suo studio vel ingenio sit aliquid parvum, per comparationem ad totam considerationem veritatis, tamen illud quod aggregatur ex omnibus coarticulatis exquisitis et collectis fit aliquid magnum* (In II Met. Lect. 1).

Después de exponer la metafísica de Suárez, el autor expone en otro capítulo su moral. Finalmente, termina el volumen con un epílogo en que nos presenta brevemente los resultados que ha obtenido en los tres tomos que lleva publicados de su historia de la Filosofía.

La obra del P. Copleston es excelente, por la abundancia de documentación, por el dominio de las materias que trata, por su recto juicio, y es un auxiliar indispensable para los que se dedican a la filosofía, ya sea en su parte histórica, ya sea en la parte temática.

J. Hellín.

Hayen, André, S. J.: *Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Église*. (Essais philosophiques, 6. Publications universitaires de Louvain). Louvain-París. 1952; 12 × 18; 106 págs.

Esta obrita, cuya recensión lamentamos presentar con tanto retraso, es una filigrana labrada en materiales nobles. El elevado tema, mucho más filosófico, como corresponde a la colección a que el libro pertenece, de lo que su título parece indicar, es de los dignos de considerarse seriamente. El núcleo y trama es como sigue. La especulación típicamente filosófica de Santo Tomás se constituye con ocasión de los problemas que plantea "la vida de la Iglesia", el cristianismo, tal como está en su tiempo. La expresión del fruto de esa especulación se da, no precisamente en obras exclusivamente filosóficas, sino en las teológicas, pero manteniendo siempre la distinción neta entre lo basado sólo en la razón y lo basado en la fe. Lo genial del doctor Angélico consiste en asentar de tal modo los principios capitales y la armadura ósea de su filosofar, que la excelencia de *lo profundo* de su filosofía (no se trata de la de sus comentadores) le haya constituído en el "Doctor Communis", con lo que aquélla es "eterna" porque, siendo síntesis tomista de lo aristotélico y lo platónico-agustiniano, es la mejor orientación para estudiar y resolver los problemas que en cualquier etapa histórica pueda presentar "la vida de la Iglesia" a la razón humana, bien entendido, al mismo tiempo, que no hay

temas de más interés, profundidad y trascendencia típicamente filosófica que ésos. Al fin se toca un punto más específicamente teológico: el teocentrismo de la teología de Santo Tomás que, según el A., favorece el que Jesucristo la llene toda como mediador total, haciéndola más que cristológica, cristiana.

Los materiales que el A. maneja son siempre de alta calidad: apreciaciones de los más reconocidos especialistas sobre Santo Tomás, que él unas veces engarza, otras pule con su crítica y ajusta con otros nuevos por él mismo elaborados. Se comprende que en un trabajo así, aun lo accidental tiene muchas veces singular valor e interés. La colección a que el libro pertenece se titula *Ensayos*, palabra ésta más bien descalificada actualmente. Mas es satisfactorio y justo notar que si bajo tal epígrafe figurasen muchas obras como ésta, pronto el nombre quedaría rehabilitado y se haría digno del noble adjetivo de *filosófico* con que en esta valiosa Colección se le califica.

J. Muñoz

Rodríguez Arias, P. Jesús M.ª, O. P.: *El más antiguo y discutido argumento para probar la incorporeidad del alma humana*. Las Caldas de Besaya (Santander). 1952; 16,5 × 24,5. 114 págs.

Es esta obra un fragmento de la tesis doctoral de filosofía del A., aparecido en la revista *Estudios Filosóficos* que el año 1952 iniciaron con pujante vigor intelectual los RR. PP. Dominicos del "Estudio General de Filosofía" de Las Caldas de Besaya.

El "aparte" estudia el argumento según el cual el entendimiento humano, por poder conocer todos los cuerpos, es espiritual, incorpóreo. Expuesta la aparición de su germen en Anaxágoras y su formulación por Aristóteles, examina el A. con todo detalle la doctrina de Santo Tomás sobre él y el lugar que le corresponde en la concepción sistemática de Acto y Potencia, a lo que acompaña el análisis interno del propio argumento, condensable en el principio *intus exsistens prohibet extraneum* y, a su vez, desglosable en dos pruebas con una base común. Considera y critica, a continuación, diversas interpretaciones e impugnaciones de que el argumento ha sido objeto desde la edad media hasta nuestros días y termina con unas observaciones, síntesis valorativa de lo expuesto.

El lector tiene aquí un análisis completo del pensamiento de Santo Tomás y encuentra el argumento explotado en toda su virtualidad probativa, con eficacia, claridad y sutileza cuando es necesaria. El estudio, que tiene predecesores tan valiosos como el de Bischopp, S. J. (1941), encomiado por el A., es una meritísima contribución al conocimiento histórico y filosófico del discutido argumento. Con él a la vista, podrán los lectores juzgar por sí, si "el razonamiento..., desde el punto de vista de una sana filosofía... es incontrovertible", como concluye el A. (pág. 111), si "incluso—como cree—es el argumento más claro, más obvio, más ajeno a todo apriorismo filosófico y más accesible al sentido común" (ibíd.), o si no se halla dotado de tantas prerrogativas. Más moderada y acertada parece la apreciación del mismo A., pocas líneas más abajo, de que aun "bien aquilatados estos términos

[algunos de cuya confusa exposición surgieron los debates], el argumento nos parece de los menos discutibles"; pero discutible, al fin.

Un caso que, a nuestro parecer, ilustra lo que decimos. La objeción contra la segunda prueba de que "las inteligencias separadas no pueden conocer nada fuera de su propia esencia" (págs. 69-70), "objeción esgrimida constantemente por los comentaristas como un obstáculo insuperable" (pág. 70), es "bien sencilla" (pág. (100), es decir, bien sencillamente se resuelve. Sin embargo, la respuesta que a ella da el propio Santo Tomás en I, 56, 2, ad Im, a juicio del A., "aparte su valor, no es adecuada". Y el santo la presenta en ese pasaje, sin atenuante ninguno, como simplemente válida, aun cuando en *De Verit.* (obra compuesta de siete a diez años antes, 1256/1259; la S. Th. I, es de 1266) diga que "hic modus non videtur sufficere". El modo suficiente para resolverla lo halla el A. en otros principios, afirmados, sí, por Sto. Tomás, de los que se derivan para el conocimiento de Dios y de los ángeles "razones excepcionales" que no valen para el entendimiento humano. Pero estudiando en este asunto de libre discusión, no cuál fué el parecer de Sto. Tomás, sino cuáles son los principios intrínsecos en que se basa su argumentación, no sería extraño que aun conocedores tan penetrantes y defensores tan convencidos del argumento, según el A. reconoce, como Toledo, S. J., concluyesen con éste: "Hoc dubium fateor, quod difficile est solvere, immo ex hac parte argumentum Aristotelis videtur claudicare" (pág. 100).

Mérito grande de este estudio es haber esclarecido todos los senos del argumento haciendo ver la robustez de nervios y junturas que infundadamente se creían débiles. Pero ese mismo esclarecimiento deja ver en su propia realidad otros puntos y pasos, que, aunque no infundados, no aparecen ni evidentes ni apodícticos, con lo que la misma perfección de la investigación revela más claramente dónde queda lugar para la diversidad de opiniones y la controversia sobre la fuerza interna del argumento, y, aun alguna vez, sobre la cuestión positiva del pensamiento definitivo de Santo Tomás. Por eso, a nuestro parecer, el valioso estudio hubiese ganado mucho en su carácter de investigación objetiva si el A. hubiese sustituído el tono resolutorio generalmente adoptado por el moderado, más conforme con la fuerza de las pruebas.

J. Muñoz.

REVISTAS

ESTETICA, PSICOLOGIA, ETICA, FILOSOFIA DEL DERECHO Y DE LA HISTORIA

Fr. Jordan Aumann, O. P.: *La belleza y la respuesta estética.* RevFil, 12 (1953), 77-100.

En artículo anterior estudió el A. la belleza en su aspecto ontológico u objetivo; en éste la estudia en su aspecto psicológico o subjetivo. Que es lo que llama la respuesta estética. A este segundo se refiere la definición del Angélico: "Pulchra sunt quae visa placent". Según esto, la respuesta estética o experiencia estética incluye cierta actividad del entendimiento y de la voluntad; percepción intelectual y delectación espiritual. No basta, como algunos pensaron, la delectación o elemento emocional, aunque tan importante; es necesario el elemento perceptivo.

Esta experiencia o respuesta estética no es función de alguna potencia especial o potencia estética. La actividad estética estriba en la actividad armónica de todas

aquellas potencias que dicen relación a la belleza. De aquí que no es ni el entendimiento ni la voluntad ni otra potencia especial la que motiva la respuesta estética; sino que es el hombre mismo quien, por la operación conjunta, pero jerarquizada de sus diversas potencias, percibe y goza de la belleza. Y así como la noción de belleza incluye en cierta manera todas las perfecciones del ser, así también la experiencia estética abarca todas las potencias humanas relacionadas con la belleza.

A continuación hace el A. una exposición elemental del sistema tomístico del conocimiento y de la doctrina ya conocida de S. Tomás acerca del apetito y de la delectación. No hay más novedad en el artículo. *B. P. Argós, S. J.*

MIRABENT, F. (†): *Contribución al estudio de los fundamentos de la Estética.* RevIdEst, XI (1953), 3-17.

Lo que hoy llamamos preocupación estética ha sido creada por el contacto con el Arte, y muy pronto ingresa el problema en la investigación filosófica. En un principio queda absorbida por la especulación Metafísica, pero luego va siguiendo los avatares de la filosofía, pasando por fases de crítica hasta llegar a la indagación sobre los valores.

La especulación sobre las últimas esencias de las cosas contra las aspiraciones fundamentales del conocimiento, la conducta y el goce en la Verdad, el Bien y la Belleza (Lógica, Etica y Estética).

Concretándonos a la Estética, diremos que es tanto una reflexión sobre el Arte como sobre lo bello natural. Pero ni pretende dar reglas al hombre, ni mucho menos, consejos a Dios. Simplemente pretende investigar cómo y por qué de la experiencia estética surge el perfeccionamiento espiritual. También cabe una concepción analítica más modesta (Sócrates, Aristóteles...).

La Estética se ha humanizado; es una disciplina de cualidades y sus problemas no pueden ser abordados desde puntos de vista de escuela o de sistema.

R. Vidal Folch.

QUEROL GAVALDA, MIGUEL: *La Estética de Maragall.* RevIdEst, XI (1953), 137-175.

Ningún esteta como Maragall para orientar la ciencia estética hacia la formación de una disciplina que tenga por objeto la belleza del Cosmos. Y es que Maragall no adopta la posición del artista creador, sino la de un contemplador. Es un enamorado de la belleza. Contempla el Mundo con ojos de niño y corazón de hombre.

De esta actitud de Maragall se ha querido desprender la explicación del sabor panteísta de algunas de sus expresiones. Es falso. Maragall no era panteísta y, mucho menos, estaba influenciado por Spinoza, como algunos han pretendido. De Spinoza le gustan ciertas expresiones, que él toma exclusivamente como poéticas, como le gustan las de tantos otros, pero nunca las admitió en su sentido filosófico.

Maragall, en sus obras, se afirma como una unidad individual diferente del mundo, y nunca confunde el alma del mundo con la de Dios. Es más, repetidas veces afirma el origen del mundo por la acción creadora de un Dios personal.

Maragall es realista, en él la realidad es la madre de la poesía; y extremadamente humano, eso sí: Maragall es un hombre que vive en un perpetuo estado de gracia estética. *R. Vidal Folch.*

VANDER KERKEN, L.: *L'expérience esthetique du temps.* RevPhilLo, 51 (1953), 555-567.

La temporalidad temporaliza siempre un acto, un devenir, y se matiza de la naturaleza específica del acto que temporaliza. Por eso, si la experiencia estética es realmente una experiencia nueva y original, habrá una experiencia estética del tiempo o una experiencia del tiempo estético. Ahora bien, experiencia estética es un momento de la conciencia humana—de la existencia activa del hombre—que se constituye por una aparición de lo absoluto, del ser, del sentido trascendental de la existencia en el sensible singular. Así pues, la esencia del momento estético es una representación sensible, iluminada interiormente por el sentido del ser vivido exactamente según la forma singular de lo sensible. El momento estético resuelve todas las oposiciones que estructuran nuestra actividad consciente: oposición de espíritu y de materia, de objeto y de sujeto, de conocimiento y de tendencia, de finito y de absoluto. Es el momento más humanamente perfecto de nuestra actividad, no porque supere toda imperfección o

potencialidad, sino por acomodarse perfectamente a esta imperfección. Concretándose al tiempo de la belleza pura, aparece que el tiempo no es sólo una estructura del devenir en presente-futuro-pasado, sino que implica, además, una superación continua de esta estructura. Y precisamente en esta superación es donde encuentra esa experiencia su forma y en la que adquirimos conciencia del tiempo, es decir, en la conciencia de cierta intemporalidad. En definitiva, la experiencia estética de la belleza pura, por ser experiencia ingenua e inmediata del espíritu en lo sensible, es también experiencia inmediata de la duración del tiempo. *J. Gerardo.*

PAREYSON, LUIGI: *Stile, contenuto e materia nell'arte.* Filosofia, IV (1953), 195-226.

Luis Pareyson es bien conocido ya entre nosotros por la recensión que publicamos en PENSAMIENTO, VIII (1952), 97-98 de su obra *L'estetica dell'idealismo tedesco.* En este estudio que ahora extractamos, competente como todos los escritos de este autor, trata extensamente de los puntos siguientes: 1. El problema de la especificación y autonomía del arte; 2. Especificación y concentración de las actividades humanas; 3. El arte como formatividad pura; 4. Intervención de otras actividades en la operación artística; 5. Dos problemas: el contenido y la materia del arte; 6. La espiritualidad personal como contenido del arte; 7. Correspondencia e identidad de espíritu y de estilo; 8. El gusto; 9. El estilo; 10. Diferencia entre contenido y tema; 11. El sentimiento en el arte; 12. Historicidad y autonomía del arte; 13. La materia del arte; 14. Diferencia entre las artes; 15. Adopción de la materia; 16. La materia formada; 17. Interpretación de la materia; 18. Insustituibilidad de las materias; 19, Naturaleza y actividad de la materia; 20. Búsqueda del estilo y formación de la materia.

El carácter predominante es "la unidad" del artista y la "unidad" de su obra. "En la obra de arte como forma completa ni siquiera es posible distinguir entre contenido, materia y estilo: es una e indivisible, porque el contenido está allí como modo de informar, el estilo está como personalidad de la forma, la materia está como materia formada. No se puede decir que la obra de arte *tiene* contenido, materia, estilo: *es* su contenido, *es* el estilo en que está formada, *es* su propia materia. Pero no se puede afirmar esta unidad indivisible si a la vez no se afirma que es el resultado de un proceso en el cual la espiritualidad busca el propio estilo y se convierte en él, la intención formativa escoge su materia y se incorpora en ella, y el modo de formar se define como formando la materia". *Roig Gironella.*

MCNAUGHTON, R.: *A Metrical Concept of Happiness.* PhilPhenRes, XIV (1953-dec.), 172-183.

Este trabajo presenta una definición funcional de la "felicidad" (o "placer"), basada en la preferencia que el individuo siente y manifiesta por ciertos momentos de experiencia sobre otros. En la sección I se investiga la posibilidad de medir la felicidad o bienestar de un individuo durante un período de tiempo de cierta duración. En la sección II se investiga la posibilidad de medir la felicidad de un grupo de individuos. En ambas secciones el procedimiento consiste en enumerar los supuestos que parecen necesarios para que la medición sea posible. En la sección III el trabajo concluye con una comparación de este concepto funcional de felicidad con John Stuart Mill. No trata de la medida en que la felicidad sea una base para la ética, sino tan sólo de aclarar este concepto.

Por nuestra parte sólo añadiremos que si bien la ayuda del cálculo lógicomatemático puede ser a veces interesante para la deducción, no obstante se corre el riesgo de simplificar demasiado una realidad compleja, reduciendo la realidad a una expresión cuantitativa de ella. En este caso, por ejemplo, confundir las nociones de "felicidad" y "placer" (tan distintas y no pocas veces opuestas), como también no matizar bien lo que es "preferir" una situación a otra sin aclarar todas las clases de "preferencias" que puede haber, hace correr el riesgo de no pocos errores que mutilan la realidad.
J. Roig Gironella.

SCHUETZ, Alfred: *Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action.* PhilPhenRe, XIV (1953), 1-38.

Según Whitehead, lo mismo el pensamiento común que el científico tienen que remontar una estricta consideración de lo dado en la experiencia efectiva, y elaborar objetos de pensamiento. Sin embargo, existe una diferencia principal entre los objetos de

pensamiento que emplean las ciencias naturales y los que emplean las ciencias sociales. Las primeras no se fundan en elaboraciones del pensamiento común; las segundas, por el contrario, utilizan elaboraciones de segundo grado, es decir, elaboraciones de elaboraciones hechas ya por los actores de la escena social, cuya conducta observa el hombre de ciencia. Para comprender los especiales recursos metodológicos que se emplean en las ciencias sociales tenemos que analizar las elaboraciones del sentido común en que se fundan, y que son las que emplean los hombres en su vida cotidiana.

Este análisis muestra que el conocimiento del mundo que tiene el individuo mediante su sentido común constituye un sistema de elaboraciones referentes a lo típico. Este conocimiento es intersubjetivo, o socializado, en varios aspectos. Podemos distinguir la socialización estructural del conocimiento (esto es, la reciprocidad de las perspectivas), su socialización genérica (u origen social) y su distribución social. El propio mundo social se experimenta como algo que recibe carácter estructural y típico de las elaboraciones del sentido común. Hay el mundo de los consocios, de los contemporáneos, de los antecesores y sucesores, y todas estas zonas se dan por consabidas y adoptan variados tipos de intimidad o anonimato. En términos de acción y relación social, observamos que el actor, su compañero y el observador (el cual permanece ajeno a la interacción) emplean distintas elaboraciones mentales, referentes a los motivos típicos y al sistema de valores, cuando tratan de interpretar la acción, su alcance y los fines proyectados. Cada uno de ellos da por descontados ciertos elementos distintos de los ajenos, y entonces la "misma" acción tiene por ende un sentido distinto en la interpretación "subjetiva" que en la "objetiva". Estrictamente hablando, la acción racional en el nivel del sentido común es siempre la acción que se desarrolla dentro del marco de lo indiscutido de unas elaboraciones sobre el dispositivo, sobre los motivos, los medios y los fines, el plan de la acción y los tipos de personalidad implicados.

El hombre de ciencia social construye modelos de interacción coordinando los módulos típicos de procesos de conducta que ha podido observar en los actores implicados. A estos muñecos les atribuye una conciencia ficticia, restringida a los elementos que tienen relevancia dentro del cuadro de los cursos de conducta observados, que son los que el científico ha sometido a escrutinio. Al construir estos modelos, sin embargo, tiene que someterse a ciertos postulados metodológicos: el postulado de la congruencia o concordancia lógica, que asegure la validez objetiva de los objetos de pensamiento que haya elaborado; el postulado de la interpretación subjetiva, que garantiza la posibilidad de referir todo género de acción humana al sentido que esta acción tenga para el actor; el postulado de la adecuación que garantiza la congruencia de las elaboraciones de la ciencia social con las experiencias comunes de la realidad social; y, finalmente, para ciertos fines, el postulado de la racionalidad. *A.*

T. A. Goudge: *The Concep of Evolution*. Mind, vol. LXIII, núm. 249 (1954), 16-26.

El concepto de evolución, netamente filosófico, es usado con mucha frecuencia en el campo de las ciencias empíricas, dándole éstas un sentido de cambio. Pero no lo consideran cambio de estado, ni cuantitativo, ni de aumento, crecimiento o desarrollo, sino lo que la Filosofía llama cambio sustancial.

Este concepto evolutivo lo aplican a las especies, pero hay que sentar la base de que las especies no tienen otra realidad que como conceptos, y que por consiguiente no cabe evolución en ellas. Sólo en cuanto las especies pueden considerarse "poblaciones" de individuos, es posible hablar de evolución. Un determinado grupo de individuos dado, puede considerarse evolucionado respecto a otro grupo parecido antecedente. Pero esta evolución no debe tomarse en el sentido darwiniano, puesto que no se presentan nuevas especies, sino sólo como una variación colectiva de orden formal. Existe una influencia recíproca, indiscutible, entre la colectividad y el individuo, pero ambos permanecen fieles a su esencia.

Para enjuiciar las causas de esta evolución hay que proscribir las tradicionales frases de "selección natural" y "lucha por la existencia". *R. Vidal Folch.*

Avrum Strolls: *Is Everyday Language Inconsistent?* Mind, LXIII, 250 (1954), 219-226.

Uno de los problemas fundamentales de la Filosofía contemporánea es el de si el lenguaje cotidiano debe y puede ser empleado en lo que a ella se refiere.

El punto de vista general parece ser el que atribuye al lenguaje corriente una incapacidad o insuficiencia para ser usado en las precisiones filosóficas.

Hay frases corrientes, por ejemplo, que encierran en sí mismas contradicciones que en modo alguno pueden ser toleradas en Filosofía. Pero también se presta a la paradoja el que podríamos llamar lenguaje formal. Por lo tanto, es un error decir que el lenguaje ordinario no sirve para la Filosofía, sólo porque se presta a malas interpretaciones. Esto es, en realidad un problema lógico, del que no se desprende necesariamente la condena que algunos filósofos han querido hacer del lenguaje cotidiano.

R. Vidal Folch.

WECHSLER, D.: *Inteligencia cognoscitiva conativa y no natural.* RevPsGralApl, VIII (1953), 7-20.

La inteligencia general no puede ser considerada como una habilidad intelectual; sino como una manifestación de la personalidad en su totalidad; no es sólo una habilidad para aprender, abstraer o aprovechar la experiencia, sino también una habilidad para ajustar nuestro comportamiento de acuerdo con ello. La experiencia clínica comprueba que la inteligencia comprende otras capacidades fuera de los factores intelectuales corrientes, verbal, espacial, numérico, etc., estas capacidades no son factores intelectuales, son rasgos dependientes del temperamento y la personalidad no limitadas por la percepción lógica y abstracta.

El valor numérico obtenido con los tests de inteligencia, ya sea bajo la forma de edad mental (EM) o de cociente intelectual (CI) sirve no sólo para interpretaciones psicológicas específicas, sino también, ensanchando su contenido, para deducciones de orden social y biológico. El problema que se suscita es el de cómo es posible esto si se considera a la inteligencia general como resultado de un solo factor básico o a lo sumo como combinación de un cierto número de habilidades. Esta cuestión, entrevista ya por Bergson, y sentida o sugerida por Goldstein, Alexander, y más recientemente por Halstead y Eysenck, fué abordada resueltamente por Thorndike, quien afirmó que nuestros tests miden ciertamente inteligencia, pero no hay sólo una clase de inteligencia, sino varias; a saber: abstracta, social y práctica.

En efecto, el estudio de los resultados de los diversos tests, los trabajos de Alexander y los hallazgos de Spearman y Thurstone nos conducen a la evidencia de que es necesaria una reorientación de nuestro concepto de la inteligencia. El análisis factorial partiendo del factor *g* de Spearman y deslindando todos los factores de la inteligencia, nos mostraba siempre un residuo de elementos desconocidos. Webb encontró un factor "W" referente a una tendencia que llamó equidad o estabilidad de propósitos. Lankes y W. Jones demostraron la existencia de otro factor no intelectual que llamaron "p" o perseveración. Alexander, en un análisis factorial extenso demostró que, además de los habituales g, V (habilidad verbal) y p (habilidad práctica), gran parte de la variación debía atribuirse a los factores X "que concierne al temperamento más que a la habilidad" y Z "que era un aspecto del temperamento en relación con la realización", con la ejecución.

Podemos sacar la conclusión de que otros factores además de los intelectuales contribuyen a alcanzar un éxito en sectores donde, como en el caso del estudio, los factores intelectuales se han considerado hasta ahora como únicos determinantes; estos otros factores están relacionados con funciones y habilidades consideradas hasta hoy en día como rasgos de la personalidad; así los relativos a la conducta, voluntad, perseveración, interés y ejecución.

Con todo, así como en el caso de las funciones cognoscitivas, las variables independientes en lo que atañen a la inteligencia general han sido bastante bien identificadas, en el caso de las funciones de personalidad queda aún mucho por descubrir.

Por lo que, demostrada la existencia de otros factores además de los intelectuales que intervienen en nuestro concepto de inteligencia general, es preciso ahora que estos factores sean reconocidos y rigurosamente valorados. *M. de Guzmán.*

SACRISTÁN, J. M.: *El concepto de personalidad en psicopatología.* RevPsGralApl, VIII (1953), 207-225.

A falta de un concepto propio he preferido elegir algunos más significativos a romper una lanza en favor del que fuera de nuestra particular preferencia. *Ideas de Jaspers acerca de la personalidad:* Entiende por personalidad "la totalidad individualmente diferente de las relaciones inteligibles de la vida psíquica". Es preciso recordar que este autor establece una diferencia absoluta entre relaciones inteligibles de la vida psíquica y

relaciones causales. A esta definición hace algunas salvedades importantes: En primer lugar no todo lo inteligible de las relaciones psíquicas corresponde a la personalidad; no le son imputables aquellas relaciones que consideramos aisladas *per se* ni todos los fenómenos psíquicos aislados por nosotros a pesar de que son inteligibles para nosotros. En segundo lugar hace la salvedad de que no puede tampoco hablarse de personalidad en la totalidad de las relaciones inteligibles; es indispensable el sentimiento del yo individual como yo particular. En tercer lugar hay que distinguir entre los instrumentos del mecanismo psicofísico que son condiciones de la personalidad pero no la propia personalidad, por lo que no deben ser agrupados en montón con ellas. En resumen, para Jaspers constituyen la personalidad todos los procesos psíquicos y procesos de la misma, en tanto que indican una relación individual inteligible, que es vivida por el individuo con la consciencia de su yo particular. *Concepción de la personalidad según Schillder*: La profusión de vivencias del yo y sus modos de conducta en tanto que éstos se traducen en vivencias, constituye para Schilder la personalidad. Aunque su razonamiento se funda en ideas psicoanalíticas, es esencial en sú concepto de formación de la personalidad la actitud del niño ante la realidad. La tendencia a vencer y dominar la realidad es instintiva, nunca queda satisfecha, y cuando se llega a la idea de que no es posible vencer al mundo exterior empieza un *proceso de identificación*. Mediante este proceso, unido a la realización de otras tendencias diferentes se va formando el *yo ideal* o *super yo*, junto con la necesidad ineludible de adaptarse a la realidad. Hay épocas en las cuales uno se impone las máximas exigencias y otras en las que uno se muestra débil respecto de ellas. El tema *poderío* desempeña un papel importante en estas líneas directrices. La sexualidad puede considerarse como una parte de la realidad que tiene que ser también vencida. Schilder concede al mecanismo de la *represión* singular significación para la comprensión de la personalidad total. Las partes que constituyen ésta tienden a asociarse, produciéndose a la vez escisiones y disociaciones. El neurósico se encuentra reiteradamente ante situaciones que querría vencer y dominar, correspondiendo a los dictados de su yo ideal, pero no puede superar y vencer. *Estructura de la personalidad según Kretschmer*: La personalidad no es una estructura real, tangible, de propiedades constantes, sino una abstracción esquemática de ciertas tendencias reaccionales. En esta ficción y espera participan el mundo circundante y la persona. La constancia de ambos factores, constitución y mundo circundante es lo que cubre de realidad, o en cierto modo, el esquema constructivo de la personalidad; ambas son disponibilidades reaccionales del mismo individuo. Al cambio del mundo circundante corresponden la mayoría de las grandes conmociones psíquicas. La constante es la disposición germinal que, sin embargo, no lo es durante toda la vida, como ocurre en muchos factores plasmáticos germinativos, pues la constitución hereditaria de un individuo puede hallarse organizada de tal modo que a los dieciocho años desencadene un brote esquizofrénico, o a los cuarenta y ocho un estado depresivo; en estos casos la neurosis es igualmente grande aunque el mundo circundante permanezca idéntico. Por esto no se puede decir—advierte Kretschmer—este hombre es enérgico, sino tan sólo que lo era ayer y lo es hoy; si lo será mañana lo ignoramos.

No será difícil establecer un parangón entre los tres modos expuestos de concebir la personalidad, pese a las divergencias evidentes que pueden apartarnos del estudio de la cuestión, pues como decía Jaspers "en psicopatología hay una serie de puntos de vista, de caminos, todos justificables, que se complementan entre sí, pero que mutuamente no se excluyen". *M. de Guzmán.*

YELA, M.: *La percepción de la causalidad a distancia* (Estudio experimental). RevPsGralApl, VIII (1953), 227-257.

El problema está en si existe una impresión directa de los caracteres de las cosas reales o son producto exclusivo de la experiencia previa. Por otro lado la percepción no es una cosa aislada y completa, sino una fase o aspecto de la conducta real del hombre. Nos interesa aquí un solo aspecto de esta problemática, que es el de la percepción de la causalidad en el caso especial de la percepción de la causalidad a distancia.

Esta cuestión fué planteada y desarrollada por Michotte con la teoría de la *ampliación del movimiento*, según la cual las respuestas de los sujetos no son consecuencia de la organización estructural del mismo fenómeno perceptivo, logrando mostrar que estos fenómenos dependen del sistema cinético de excitación, de modo que a todo

cambio determinado en el sistema de estímulos se sigue una determinada modificación de la impresión correspondiente.

Entre los varios casos tratados consideraremos aquí uno de los llamados "casos paradójicos", el lanzamiento a distancia: Un objeto A se mueve hacia otro B, pero se detiene antes de tocarle, en este mismo instante B empieza a moverse en la misma dirección y sentido. Los sujetos que lo observan reciben la impresión de que "A lanza a B sin tocarlo". Un hecho evidentemente contrario a nuestra experiencia diaria.

Utilizamos el *método de los discos* ideado por Michotte. Para ello operamos con varios sujetos que observan el fenómeno y con los resultados obtenidos, previa anotación de la frecuencia de las observaciones y de las distancias a los objetos, confeccionamos unas tablas. Con ellas averiguamos si las respuestas dependen o no de las mismas condiciones que el lanzamiento por contacto. Estudiamos luego los factores temporales y espaciales, aumentando y disminuyendo los intervalos, así como las velocidades absoluta y relativa; nuevas tablas y nuevas comprobaciones. Después estudiamos el "radio de acción" y en las tablas correspondientes comprobamos que incluso éste puede medirse, por lo que puede probarse de una manera más objetiva y rigurosa la presencia de una impresión causal.

Como consideraciones finales podemos establecer que la estructura perceptiva de la causalidad es fundamentalmente dinámica y temporal, y que es difícil admitir que la impresión causal sea debida al influjo de la experiencia previa. *M. de Guzmán.*

VAN HAECHT, L.: *Les racines communes de la phénoménologie, de la psychanalyse et de l'art contemporain.* RevPhiLo, 51 (1953), 568-590.

La validez del método fenomenológico depende de los principios metafísicos que, implícitamente al menos, admite siempre de hecho. No es el método quien fundamenta la ontología, sino al revés. El método fenomenológico se apoya, además, en una cierta concepción epistemológica del hombre. Esta concepción no es fruto del análisis verificado sino prerrequisito inconscientemente elegido de antemano. Y como ella responde exactamente a la imagen que del hombre tienen las demás ramas culturales de nuestro siglo, habremos de concluir que tanto la fenomenología como las otras manifestaciones de la cultura vienen todas ellas determinadas por una peculiar *"Weltanschauung"* de nuestra época. Lo característico de esta manera de concebir el mundo sería un desplazamiento de la razón del campo teórico, dogmático y apriorístico al terreno experimental y vitalístico, por lo que atañe a la filosofía; la sustitución de lo consciente por lo inconsciente en el orden práctico; y el abandono de lo académico y convencional en el arte: rasgos todos de un mismo modo de ser de la conciencia humana como *"Dasein"*. *P. García Asensio.*

VAN RIET, G.: *La théorie thomiste de la sensation externe.* RevPhilLo, 51 (1953), 374-408.

Dos hechos admite Santo Tomás en la sensación: 1.º, la sensación como acto consciente capta al objeto tal cual éste es: se la puede calificar de infalible cuando en circunstancias normales versa sobre su objeto propio. 2.º, la sensación sólo tiene lugar en determinadas condiciones de orden físico: nuestra actividad consciente necesita como instrumento de un órgano corporal. Conciliar la actividad psíquica del primero de estos hechos con la pasividad física del segundo constituye el verdadero problema.

Para ello Santo Tomás asienta un principio: El órgano y la facultad son una misma realidad desde puntos de vista distintos. Ni se suprime ninguno de los términos de la antinomia ni se intentará explicar el paso de lo físico a lo psíquico, porque ello implicaría la supresión de algo que nos viene originalmente dado. El objeto, llana y simplemente, pone en movimiento al medio y éste al órgano. Ambos, medio y órgano, son de naturaleza sumamente pasiva y por ende heterogénea, si se la compara con la de los objetos. La acción del objeto sobre el medio y de éste sobre el órgano es "espiritual". El órgano recibe de este modo la forma de los sensibles. Pero esta modificación espiritual causada en el órgano por el objeto y por la cual éste se constituye intencionalmente presente a aquel, es necesaria pero no suficiente para la sensación. De hecho esa misma modificación espiritual se da en el medio, donde no hay sensación por no darse consciencia. Con ésta tenemos ya el conocimiento objetivo de la sensación. Modificación física espiritual y toma de conciencia se identifican en un mismo acto, que es simultáneamente visión del objeto (observado desde el órgano) e impresión

en el órgano (si se la observa desde el objeto). Para Santo Tomás son sinónimos el que la facultad perciba o que el órgano reciba el "exterius immutativum". Ello significa que la especie impresa es la semejanza física que recibe el órgano. Si la semejanza o forma impresa en mi órgano se torna consciente y luminosa se debe a la facultad sensitiva, que informa mi órgano. Pero la facultad como acto del órgano no recibe por su cuenta ninguna suerte de especie metafísica distinta de la recibida por el órgano que ella informa. Los comentadores posteriores, por haber dualizado entitativamente lo que entitativamente es uno, se esfuerzan por dar el paso de lo físico a lo psíquico. Paso o problema en el que jamás soñó el santo doctor, dado que el órgano integra en una misma entidad concreta ambos aspectos. *P. García Asensio.*

SCIACCA, M. F.: *Die Eroberung des Menschen.* ZeitfphF, 7 (1953), 533-553.

No existe un prototipo humano puro, sino concretas esencias humanas en las que ésta no es aquélla, aunque todas sean humanas. Yo me experimento con este espíritu en este cuerpo. Los órganos corporales que necesito para comunicarme con el exterior son ventanas, no prisión de mi espíritu. Debo tomarme como soy. No tengo derecho a rebelarme contra mi naturaleza humana. Sería un acto de metafísica desconfianza no dar testimonio de mí mismo. Mi espíritu se expresa por mi cuerpo y mi cuerpo es instrumento de mi espíritu. Esta es la única postura posible so pena de peligrar mi propio existir. Entre los actos de mi alma, la propia percepción de mi cuerpo es lo que Rosmini llama experiencia fundamental. Somos de opinión que esta experiencia fundamental es ya autoconsciencia en una sensación "sui generis"; en una sensación que no es mera sensación inadvertida, ni tampoco sensación percibida ya por un acto intelectivo reflejo, sino una experiencia inmediata de mi propio existir. Hay en dicha experiencia fundamental una inmediata participación de mi alma en mi cuerpo y de mi cuerpo en mi alma. En dicho acto experimental, la encarnación o incorporación del alma y la animación del cuerpo, entre sí inseparables, constituyen un yo vivo que es (no sólo parece) mi alma y mi cuerpo. El alma se comprende a sí misma incorporada en un cuerpo por ella animado. Mi espíritu afirma también como operación intelectiva su propia existencia descubierta en esa misma experiencia originaria. Esta autointelección primitiva contiene la libertad fundamental y el amor a mi propio ser como realmente soy. Tras estas experiencias inmediatas vendrá la reflexión, la objetivación de mí mismo por obra de la razón universalizante. *P. García Asensio.*

TRAPP, G.: *Selbstbestimmung und Motivbezogenheit im Akt des freien Willens.* Scholastik, 28 (1953), 526-542.

Hecho el análisis de nuestro acto libre nos encontramos con una facultad cognoscitiva que por ser espiritual posee capacidad ilimitada para descubrir en las cosas múltiples aspectos y presentárselos a nuestra voluntad como nuevos motivos de aprobación o desaprobación. Por otro lado, debido a nuestra contingencia, ninguno de tales motivos parcialmente apetecibles determinan necesariamente la autorrealización de nuestro yo en el acto libre. Con todo, la voluntad tiende naturalmente hacia lo que se le presenta motivado. La ontológica estructura de esta inclinación o tendencia se halla en íntima relación con la estructura misma del ser. Comparado con el acto completo de la voluntad es el motivo parte esencial del mismo, pero respecto a la autodeterminación formalmente considerada únicamente es "condicio sine qua non". En la autodeterminación va nuestra voluntad contra su propia inclinación. Inclinación que la voluntad sola no podría por su parte realizar. *P. García Asensio.*

ZAVALLONI, R.: *Novi aspectus phaenomenologiae perceptionis.* Ant, 29 (1954), 63-88.

A) Examinamos tres problemas pertenecientes a la psicología experimental: permanencia, realidad aparente e interacción entre los objetos. Entre las impresiones sensoriales ha de enumerarse la impresión de permanencia. Y como entre ésta y la idea de substancia existe íntima relación, de ahí que la realidad de un mundo físico independiente de nosotros implique, contra el sentir de los empiristas, el concepto metafísico de sustancia. El mundo imaginario, por más vivido que sea, no se presta a la manipulación, nota característica y exclusiva del mundo real. La mutua interacción que presentan los fenómenos implica relaciones funcionales, entre las cuales debemos destacar las relaciones causales.

B) Dentro del campo de la psicología clínica estudiamos la percepción como fun-

ción personal, sus elementos esenciales y su significado. Finalmente, exponemos algunas conclusiones relativas al problema crítico del conocimiento del mundo físico. Adoptamos una posición de realismo crítico moderado que pudiéramos enunciar así: La realidad del mundo externo es directa e inmediatamente conocida como existente, aunque de un modo personal. Este modo de conocer la realidad no lleva al solipsismo, pues únicamente se trata de "modos" distintos de conocer "una misma" realidad objetiva. Nos apartamos de Van Steenberghen en cuanto que el principio fundamental —una misma realidad objetiva percibida subjetivamente de modo distinto—, lo extendemos a todos los casos. Entre el acto cognoscitivo y el objeto físico no existe ni igualdad ni desigualdad, porque carecen de término de comparación, y el discutir de ello arguye vestigios de realismo ingenuo. *P. García Asensio.*

RINTELEN, F. J.: *La esencia del hombre europeo.* Sapientia, 8 (1953), 199-219.

Es esencial al hombre europeo la fe en el espíritu, en un espíritu—tómese el término en su sentido más amplio—, que abarque todas las fuerzas sensitivas y animicas. El espíritu europeo es la fe en una realidad suprasensible, en un movimiento hacia arriba, en una fuerza ennoblecedora y organizadora del caos. Este realce de lo espiritual conduce al europeo, a distinción del asiático, a separarse y contraponerse a sí mismo ante la naturaleza. Mientras el europeo contempla el paisaje desde fuera, el asiático se pierde en él como parte integrante del todo. Esta dualidad naturaleza-espíritu convierte al europeo en hombre de acción que, exagerada a veces, se torna inquietud. Tal actividad viene determinada por el espíritu y empapada de sentido. Si Europa es una fuerza activa lo es sujeta al espíritu y a la verdad. El hombre europeo acata en sus semejantes la libertad y dignidad personales, que constituyen para él, a diferencia del asiático, un interrogante de imperiosidad religiosa. El peligro capital para Europa reside en la posible pérdida de la fe en su espíritu libre y libertador.
P. García Asensio.

ALCORTA, J.: *Les caractéres de l'Humanisme authentique.* GiordiMet, 9 (1954), 125-142.

El Humanismo encierra problemas muy heterogéneos implicados en su metodología. Su punto de partida no está circunscrito exclusivamente al hombre, ni debe ser estudiado apriorísticamente, sino que ha de ser el resultado de un estudio fenomenológico del hombre en todas sus relaciones con el Universo, construyendo así su ideal humano. Pero, además, éste es el problema no sólo de lo que es el hombre, sino también de lo que debe ser. El ideal del humanismo no puede ser individualista, sino que ha de ser colectivo y comunitario. Ha de tener en cuenta la persona humana, pero con toda su abertura a los demás seres. La primera dimensión de la persona humana es vivir dinámicamente en el mundo, transformándolo con su técnica. Este afrontamiento con el mundo se manifiesta en las siguientes dimensiones: en su capacidad de objetivación cognoscitiva, en su contemplación principalmente estética, en su libertad, en su deber ante la vocación y el destino, y en su espiritualidad trascendente abierta a lo religioso.
S. G. Nogales, S. J.

LENOBLE: *I. La notion d Inconscient et son utilization en histoire.* GiordiMet, 8 (1953), 39-54.

La acción del inconsciente ha sido en bloque un descubrimiento del s. XIX. El concepto clásico de la historia suponía que el hombre y el grupo se decidían por motivos racionales y objetivamente válidos, teniendo únicamente en cuenta el influjo irracional, pero consciente, de las pasiones. Para lo inexplicable se recurría o a la Providencia (Bossuet), o al determinismo geográfico (Montesquieu), o al azar (Voltaire). En el siglo XIX, paralelamente a la física se busca una solución determinista a los hechos históricos. Sólo desde hace unos veinte años la historia tradicional se encuentra ante una "herejía" imprevista al presentarse como una extensión del psicoanálisis a los fenómenos colectivos e históricos. Limitado en sus comienzos al estudio de los mitos, este nuevo método se extiende rápidamente a problemas más generales. Según esta nueva interpretación de la historia el insconciente juega con un papel capital: la historia clásica sería el producto derivado de una cripto-historia muy embrionaria aún. Sin ir tan lejos, no hay más remedio que admitir al inconsciente como factor de la historia para explicar no pocos hechos históricos. Un estudio del recuerdo a la magia como interpretación histórica podría corroborar esta afirmación. *S. G. Nogales, S. J.*

STOCKER, A.: *L homme, son double, son vrai visage et ses masques.* GiordiMet, 8 (1953), 55-65.

En toda persona humana se puede señalar una estructura trinitaria de valores: sentir, conocer, amar. Este canon estructural es también el fundamento de la sociedad. La sede del sentido es el cuerpo; la del conocimiento, el espíritu; la del amor, el corazón psicológico. En la sociedad los tres escolares son: caridad en la vida religiosa, justicia en la política y fuerza en la económica y militar, con sus tres instituciones sociales correspondientes: la Iglesia, el Estado y la agricultura, industria-comercio-finanzas ejército. Esta esencia humana al realizarse en su exigencia puede doblarse o hacerse consocia o bien conforme a la jerarquía de esos valores en dimensión unitrinitaria en el que la esencia y existencia corren paralelas, obteniéndose así el doble auténtico; o bien la existencia se tuerce trastocando los valores estructurales y adoptando la máscara de una personalidad de forma, que al hacerce consocia produce la angustia. Esta estructura humana unitrinitaria en su doble auténtico es un reflejo de la Santísima Trinidad, en el que la esencia es la imagen del Padre, la existencia la del Hijo y el lazo que las une la del Espíritu Santo. Es el doble auténtico asumido en la Encarnación por el Verbo. *S. G. Nogales, S. J.*

GUZZO, A.: *Volontà e spontaneità.* GiordiMet, 8 (1953), 281-296.

Toda la vida humana puede ser expresada en dos movimientos: la espontaneidad constructiva de una estructura y la costumbre y adaptación de esta estructura que se convierte en espontaneidad adquirida. Esto aparece claro en la vocación: la construcción de la naturaleza me orienta hacia la finalidad de mi destino. Quien me llama, me envía, y la vocación se hace misión que obliga a sacrificar a ella las otras posibilidades de la estructura. Con esto la renuncia y afirmación de sí mismo se hacen compatibles, y se rigen por principios firmes, pero que han de evitar el riesgo de la obstinación. Principios universales, pero con la adaptación humana a cada individuo. Principios que son el reflejo de un ideal. Este, al nacer de la estructura, ha de tener necesariamente cierto carácter de obligatoriedad. *S. G. Nogales, S. J.*

GARCÍA HOZ, VÍCTOR: *La Escuela como Situación de Tránsito.* RevEspPed, XI (1953), 141-154.

La existencia de la escuela, en cuanto a su función intelectual, es más o menos discutible; pero como institución que acoge a los muchachos en el tránsito de la familia a la sociedad es totalmente necesaria e insustituible.

Al apreciar el contenido social de la escuela debemos distinguir dos posturas: la concepción socialista y la concepción social.

Para la primera la educación debe ser realizada por y en función de la sociedad. El individuo es una mera abstracción.

En cambio, la segunda, considera la educación como algo inmediatamente individual, si bien carecería de sentido si prescindiese de la realidad social.

Las condiciones del mundo no pueden ser cambiadas, y es necesario preparar al hombre para enfrentarse con ellas. La escuela, pues, representa un puente que enriquece la capacidad humana para la amistad y para el trabajo, que, en definitiva, son las dos formas básicas de enfrentarse con el mundo. *R. Vidal Folch.*

SONELLI, A.: *Il problema etico della proprietà ieri e oggi.* Sapienza, 6 (1953), 425-441; 7 (1954), 152-179.

Se desarrolla primero el significado del problema de la propiedad privada en tiempos de S. Tomás y la parte personal del mismo Santo en su resolución. Los bienes materiales—se sostenía entonces—por derecho natural son comunes, la propiedad privada es una consecuencia del pecado original. Para S. Tomás, en el estado de inocencia la comunidad de bienes hubiese sido *de hecho*, no *de derecho;* y en el estado de naturaleza caída, el derecho natural exige la división de bienes—por razones intrínsecas a la psicología del hombre y a la convivencia social—, en cuanto a la administración de los mismos, no en cuanto a su utilización, que debe ser común a todos. Plantea el problema fundado en el estado histórico del mundo, no en abstracciones o hipótesis del paraíso perdido; por eso, aunque sus conclusiones coinciden con las escolásticas anteriores, su significado es con frecuencia diverso, como basadas en una concepción distinta del mundo. Su pensamiento es: por la ley natural, todos los hombres tienen dere-

cho a usar de los bienes materiales, pero no se determina cómo debe actuarse este derecho, determinación que depende del estado histórico en que se halle el hombre. La propiedad privada es de derecho de gentes, y se puede decir también natural como derivada directamente de los preceptos primarios de la ley natural, dada la natural sociabilidad de los hombres. De donde resulta el carácter social del derecho a la propiedad privada; la cual, por lo mismo, nunca se opondrá, más aún, siempre se subordinará al derecho común de todo hombre a usar de los bienes materiales para satisfacer sus necesidades: esta subordinación se lleva a la práctica, en los casos normales, con la beneficencia pública o la limosna. En segundo lugar se estudia el problema de la propiedad en la proyección histórica y económico-social de nuestro mundo. Tanto la situación histórica como la doctrinal difieren extraordinariamente de la vivida por Santo Tomás y los Escolásticos antiguos. La situación doctrinal de hoy está determinada principalmente por los documentos pontificios de fines del siglo XIX y del XX, que afirman la propiedad como de derecho natural y con carácter social. *A. Fabrat.*

GIORGIANNI, V.: *Societas personarum.* GiordiMet, 8 (1953), 305-311.

Una experiencia completa nos patentiza el sentido moral del individuo humano. El pensamiento moderno, con sus pretensiones de experiencia ha descuidado la verificación experimental de sus construcciones. En el existente y en lo positivo ha diluído valores éticos y realidades metafísicas. Así, la sociología disuelve lo antropológico en lo social y la jurisprudencia reduce el derecho a lo histórico y positivo. Este reduccionismo positivo olvida que la sociedad no puede subsistir sin la persona al constituirla con su abertura dinámica al otro, y la persona no puede subsistir sin la sociedad al realizar su personalización moral por medio del encuentro solidario interpersonal. La reducción de las dimensiones humanas en términos de numericidad aislada o funcionalidad social ha desembocado en la individuación del Estado como creador del derecho, convirtiendo a la autoridad en esencia de la sociedad. El abstraccionismo metafísico del derecho natural desligado de su elemento social ha provocado como reacción el positivismo estatal. Pero éste ha diluído toda la estructura humana en la fenomenología de lo positivo. Todo el derecho como el Estado no tiene otra razón de ser que el desarrollo de la estructura social de la persona humana. Sólo en la humanización del trabajo, que le quite su carácter de pura actividad funcional o comercial, se conseguirá la superación de una sociedad de cuerpo en una sociedad de personas.

S. G. Nogales, S. J.

KELSEN HANS: *Teoría pura del derecho y teoría egológica.* EstPol; 49 (1953), 3-39.

En este artículo responde el autor al Profesor C. Cossío, de Buenos Aires, que en otro artículo de la *Revista Austríaca del Derecho* enfrenta su teoría, llamada *egológica*, a la *teoría pura del derecho*. 1.° No se puede afirmar que la teoría pura del Derecho sea sólo una Lógica. 2.° No existe coincidencia, como afirma Cossío, entre mi teoría y la suya en la admisión del principio jurídico, según el cual "está jurídicamente permitido todo lo que jurídicamente no está prohibido". 3.° Es oscura e inadmisible en parte la teoría del Profesor Cossío contra la teoría pura del Derecho "que el Derecho no es norma o sistema de normas, sino *conducta*", sobre la base de un procedimiento, que él llama *intuición jurídica;* lo que resulta demasiado complicado y en parte falso; pues el Derecho no es un dato de la autoobservación, sino algo fuera del *ego*. Por eso el mero designar de *egológica* a una teoría del Derecho conduce necesariamente al pensamiento por una vía falsa, paralela a la teoría marxista del Derecho, como a continuación muestra el autor. 4.° Otra diferencia entre ambas teorías es la distinción del autor entre *norma y proposición* jurídicas. Pues evidentemente una cosa es la autoridad que prescribe el Derecho y otra la ciencia jurídica, que declara el Derecho; a la primera llama normas, a la segunda, proposiciones jurídicas; lo que no entiende bien la teoría egológica, pues necesariamente las confunde. 5.° *La teoría egológica* rechaza la distinción entre estática y dinámica, que, aunque para la *teoría pura del Derecho* no sea esencial, es, sin embargo, útil. No parecen válidas las objeciones del Profesor Cossío. Con todo lo cual aparece bien clara la distinción entre la *teoría egológica* y la *teoría pura del Derecho* de una vez para siempre.

L. Salcedo.

MONTENEGRO, A.: *El tradicionalismo político de Sócrates.* EstPol, 49 (1953), 37-64.

Señala el autor el interés de considerar las doctrinas políticas de Sócrates en contraposición de los revolucionarios apátridas de su tiempo. Las circunstancias históricas en que aparece Sócrates son de plena revolución y aversión de las formas antiguas, apadrinada por los sofistas y ocasionada por la guerra. En contra de ellas se levanta Sócrates mediante su doctrina privada y el ejemplo de su muerte. Ciertamente reacciona contra la desintegración de la Polis, un tanto en sentido racista, pero en cierto modo necesario contra esas tendencias desintegradoras. Así es Sócrates presentado por Platón como el perfecto modelo del ciudadano, que busca el equilibrio entre el pasado y el presente en un Estado con leyes justas y con garantía de la libertad del individuo. Contra el racionalismo individualista de Protágoras, Calicles, etc., se alzan las duras críticas socráticas. Sólo la verdad, la rectitud, deben regir la verdadera democracia, y los jóvenes y los dirigentes son los que principalmente las han de cultivar. Por eso ama Sócrates la democracia aristocrática tradicional ateniense, sin las utopías platónicas. Defiende también a la ley, cuyo origen divino proclama, contra los ataques de los sofistas; acepta la igualdad esencial de todos los ciudadanos ante la ley, pero reconoce la desigualdad accidental, que de hecho tiene que darse entre ellos; pues de la absoluta igualdad, predicada por los sofistas, se seguían en Atenas en aquellas circunstancias terribles males. Con mayor fuerza rechaza Sócrates los ataques de los antirreligiosos sofistas contra la religión, que privaban de espiritualidad a los atenienses y de fundamento último a las mismas leyes. Sin embargo, Sócrates, a pesar de su entereza de carácter y seguridad de doctrina sobre la Polis, fué incomprendido por sus conciudadanos, aun por los que volvían sus ojos a la Atenas tradicional. Y es que no en todos brillaba aquel desinterés por el bien de la patria que tanto resplandeció en el alma excelsa de Sócrates. Este aceptó su sacrificio como una oblación total, una despersonalización y hasta aniquilación del individuo en favor de las leyes. *L. Salcedo.*

YCAZA, JULIO: *Notas para un estudio sobre las formas políticas.* EstPol, 49 (1953), 175-185.

En homenaje a K. Schmitt el autor expone algunas ideas sobre las teorías políticas. Los sistemas políticos no pueden considerarse desligados de la realidad política, pues la abstracción los deforma. Todo sistema político histórico consta de una idea política y de la forma institucional de dicha idea; aunque de hecho esa idea y esa forma sufren alteraciones debido a influencias diversas, por ejemplo, en el estado liberal la idea libertad-igualdad. En toda organización política interesa principalmente la cuestión ¿cómo se manda?, que implica las demás cuestiones. Para responder a esta pregunta hay que atender a la realidad social. Las fórmulas universales no deben existir; por tanto no deben imponerse a los diversos pueblos los mismos sistemas políticos. El mundo tiende a cierta unidad política, que debe ser de principios y normas morales; acaso la unidad moral de género humano que Diego Laínez salvó en el Concilio de Trento. La nación todavía es vigorosa en el sentido sociológico, aunque no el jurídico-político; por eso en el sentido sociológico la nación se rebela contra el Estado de Derecho, tan ensalzado por el racionalismo, y cuya tendencia es la desaparición del individuo dentro de la máquina estatal. Esta rebelión plantea una crisis al Estado de Derecho, que le lleva a su disolución. Disuelto éste, en dónde residirá el poder. ¿En un superestado? No parece; a éste le afectaría también la crisis. Tal vez en el "pluralismo" como algunos apuntan. Pero éste no bastaría; habrá que buscar otra fórmula en que la dignidad de la persona humana encuentre su salvaguardia. Pero aun la misma nación tuvo el mismo vicio que el Estado de Derecho, pues proviene de un proceso de desintegración. Sólo disolviendo el Estado moderno se llegará a una integración de la Cristiandad. Esta Cristiandad universal es una exigencia histórica de nuestra civilización; para llegar a ella hay que resolver las antinomias individuo-sociedad y autoridad-libertad, que deben desaparecer en la teoría teocéntrica de la vida: Dios origen de la autoridad y de la sociedad. Cualquier forma que guarde estos principios sea monarquía o república, cabe dentro de la Cristiandad universal.

El individualismo hispánico, cuya forma es *convertir al individuo en depositario y responsable de valores éticos esenciales a la vida colectiva,* y el sentido *comunalista* del indio podrían contribuir y concretar ese nuevo ordenamiento jurídico. Para la antinomia

autoridad-libertad la doctrina cristiana ofrece como solución la *obediencia libre*. En cuanto a la forma concreta política constitutiva de una autoridad supranacional nada hay hoy que se pueda ofrecer como definitivo. *L. Salcedo.*

KLINGNER, P.: *La idea de justicia de Hesíodo a S. Agustín.* EstPol., 49 (1953), 23-36.

A pesar de todas las deficiencias, la tarea propia del Estado es satisfacer el ansia de todo corazón: hacer la justicia; y por eso la idea de justicia aparece ya clara entre los griegos, aunque luego se perfecciona en el Cristianismo. Pero el autor, para examinar ese punto se va a fijar especialmente en *Los Trabajos y los Días* de Hesíodo; *La República* de Platón; el diálogo *de Re Publica* de Cicerón y los libros *De Civitate Dei* de S. Agustín.

Hesíodo representa ya los primeros esbozos griegos sobre la *Dike*, cuyo sentido es diverso del *Ius* latino ambivalente. Para él la justicia y el derecho deben andar juntos a pesar de las monstruosidades, que observamos; Zeus saldrá siempre fiador en la defensa contra los ataques al derecho y a la justicia.

Lo mismo observamos en Platón cuando los ataques de los sofistas se generalizaron. Es impresionante la exposición de esos ataques en boca de Calicles, Trasímaco, etc., según los cuales el derecho es la justificación del más fuerte. A los cuales responde Platón por medio de Sócrates de un modo más fundamental: con la famosa teoría de las *Ideas*, por la que lo instintivo-sensitivo pasa a segundo lugar, y lo real es la vida de las Ideas (valores) ideales. Ese es el sentido de la alegoría de la caverna en el libro de la República, que ya antes indicara en el Gorgias. Así la justicia (ordenación—areté—de la vida íntima del hombre) queda unida, como Hesíodo, a la salvación y la felicidad, aunque en un sentido más elevado y difícil. En la misma línea se mueve Cicerón en su "De Re publica", aunque desde el punto más concreto de su República Romana real: glorificación del Estado romano, pero con exigencias de mayor perfeccionamiento. Su influencia en la doctrina cristiana es patente, hasta que S. Agustín, ante la incipiente ruina de Roma y de su imperio, se sirvió de ella como de apoyo para fundamentar una nueva doctrina. Con ocasión de la caída de Roma, considerada por los romanos como castigo de sus dioses, S. Agustín escribe su *De Civitate Dei*, donde enseña que la grandeza de un imperio es la justicia y el derecho. La justicia como recta ordenación interna de lo superior a lo inferior; por eso el imperio romano no es verdaderamente grande. Sólo la *Civitas Dei* puede colmar las exigencias de la definición de Estado (influjo de las doctrinas ciceronianas). Así Roma, la república terrena, no era reprobada, sino referida a algo superior. Este sorprendente giro de la idea de justicia ha iluminado a través de S. Agustín a lo siglos de la Edad Media y Moderna.
L. Salcedo.

STEFANINI, L.: *Storia, storicita, storicismo, storiografía e persona.* GiordiMet, 8 (1953), 141-159.

La historia es la sociedad humana proyectada en el tiempo. La *societas in interiore homine* condiciona la *societas inter homines*. El factor personal tiene la primacía sobre el social y es el que determina la significación de los hechos históricos. Una confirmación de esto es que la historia nace con el Cristianismo al instaurar éste el concepto de persona. Antes la persona estaba confundida con la individualidad material irracional aristotélica. La historicidad como estructura de la historia es la persona humana como *in-seidad* no realizada ni dada inicialmente en una intuición intelectual sino "dada" como un "deber ser hecha" a través de sus actos (*per-seidad*), originando así la historia. La forma del historicismo es la inmanencia de ese principio categorizante en la historia, vanificando la persona por medio de un trascendentalismo que o absorbe el hecho en una idea personal a través de un determinismo, ya sea naturalístico, ya sea lógico, o convierte a cada hecho en un absoluto, fundando así, o el historicismo absoluto, o el fenomenológico, o el problemático, o el existencialista. Las formas auténticas de historicidad son la cualitativa del arte y la cuantitativa de la ciencia. La filosofía es una expresión de ambas al sintetizarlas en el acto humano integral. Las formas propias de la historiografía es la del coloquio que *actualiza* los hechos históricos. Las dimensiones de la historia son las mismas de la persona: la horizontal de un ser que no se basta y trata de actualizarse fuera de sí, y la vertical de quien se va enriqueciendo con las meras adquisiciones. La irracionalidad de la historia surge de

la libertad. Es necesario, además, buscar la raíz del principio categórizante que transforma el tiempo en historia al abrir en el seno del tiempo los abismos de la eternidad.
S. G. Nogales, S. J.

PONCEAU, A.: *Histoire et destinée*. GiordiMet, 8 (1953), 534-540.

El destino del hombre es realizarse en la historia. Hay una significación utilitarista de la historia que la reduce a un procedimiento de instalación del espíritu. Esto se opone a la misma naturaleza de la historia, cuya inutilidad parece entrañada en su oficio de tratar sobre hechos que ya pasaron. Con todo, el utilitarismo de la historia puede manifestarse en dos direcciones: la hegeliana de construcción del mundo por la historia ejemplar inventada a manera de mito; y la ortodoxa del progreso humano a través de la experiencia histórica. Pero esta experiencia puede avocar a la idea de la reproducción necesaria de la naturaleza humana, ya en el sentido de una evolución a lo Spencer o de una reproducción cíclica a lo Vico o del perpetuo retorno a lo Nietzsche. En este determinismo físico queda comprometido el problema moral de la realización de nuestro destino. No se tiene en cuenta la acción psicogenética de la historia preñada de libertad, la verdadera historia es una afirmación constante de este poder de engendrarse a sí mismo. Para evitar los riesgos de un falso historicismo conviene que la historia sea un ejercicio de la memoria como simpatía con el pasado y no como interpretación constructiva. Sin perder el sentido de relatividad la historia nos enseña que el hombre puede realizar su destino, alcanzando así cierta forma de ejemplaridad. Pero sobre todo la historia es el descubrimiento de un alma como fuente de los acontecimientos históricos, y a través de éstos, la voz de Dios como forma prefigurada de lo que debe ser el futuro. *S. G. Nogales, S. J.*

GUILLIEN, R.: *El derecho ante la naturaleza*. RevMetMor, 88 (1953), 153-69.

La respuesta a este problema con la fórmula del "derecho natural" no parece suficiente; el derecho supone obra y artífice humano; algo, más que dado, escogido por los hombres. Con todo no puede negarse que los escritos de todos los tiempos sobre el derecho natural han sido impulsados por una irresistible confianza en la revelación.

Pero existen demasiados cambios en las acepciones de lo justo, lo legítimo, lo jurídico, lo lícito y lo juicioso. Con ello, aunque la libertad no deba ser considerada como algo de naturaleza jurídica, sabemos que todo derecho, individual o colectivo reposa sobre un postulado de libertad, sobre un consentimiento general. Admitida la noción de libertad se puede concluir la existencia de un cierto derecho natural mínimo constante, general e individual, llegando así a la cuestión de la permanencia y de la universalidad del derecho natural. Pero si tratamos de hallar en el derecho natural la gran reserva del internacional y el gran recurso para la conciliación entre Estados, nos encontramos con que sin rehusar la grandeza de la tesis fundada en principios morales no puede disimularse su carácter parcialmente utópico.

El derecho natural es ante todo fuente, y para nosotros antes que todo, impulso; las doctrinas que hablan de "élan vital" deben hablar de *élan jurídico* inicial. Un derecho compuesto de impulso y disciplina, animado por la libertad que implica sumisión e insurrección no puede ser jamás universal y constante. Lo mismo que una fuente mana sin detenerse el derecho natural fluye gradualmente de manera incensante.

No nos parece muy aceptable este modo de razonar. *M. de Guzmán.*

REVISTAS EXTRACTADAS

(Barna = Barcelona. BA = Buenos Aires. M = Madrid.)

Al-An	Al-Andalus (M).
AnalSTarr	Analecta Sacra Tarraconensia (Barna).
	Anales de la Universidad de Murcia.
Ang	Angelicum (Roma).
Ant	Antonianum (Roma).
	Arbor (M).
ArchPh	Archives de Philosophie (Paris).
ArchdiFil	Archivio di Filosofia (Roma).
ATGran	Archivo Teológico Granadino (Granada).
BolSocArqLul	Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana (Palma de Mallorca).
	Broteria (Lisboa).
CyF	Ciencia y Fe (BA).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
	Las Ciencias (M).
CdD	La Ciudad de Dios (El Escorial, M).
CivCatt	La Civiltà Cattolica (Roma).
	Cristiandad (Barna).
CuadFil	Cuadernos de Filosofía (BA).
CuadHisp	Cuadernos Hispanoamericanos (M).
DivTh (Fr)	Divus Thomas (Freiburg-Suiza).
DivTh (P)	Divus Thomas (Piacenza).
Est (BA)	Estudios (BA).
Est (Ch)	Estudios (Santiago de Chile).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (M).
EstFil	Estudios Filosóficos (Caldas de Besaya, Santander).
EstFranc	Estudios Franciscanos (Barna).
	Études (Paris).
GiordiMet	Giornale di Metafisica (Pavía).
Greg	Gregorianum (Roma).
	Hechos y Dichos (Zaragoza).
	Kriterion (Minas Geraes, Brasil).
	Laval Théologique et Philosophique (Quebec).
	Lumen (México).
	Manresa (M).
MiscelComill	Miscelánea Comillas (Comillas, Santander).
NotEstFil (Tucumán)	Notas y Estudios de Filosofía (Tucumán).
NouvRevTh	Nouvelle Revue Theologique (Louvain).
Ort (BA)	Ortodoxia (BA).
Phil	Philosophia (Mendoza, Argentina).
RazFe	Razón y Fe (M).
RevColNSRos	Revista del Colegio Mayor de Ntra. Sra. del Rosario (Bogotá).
RevEspPed	Revista Española de Pedagogía (M).
RevEspTeol	Revista Española de Teología (M).
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M).
RevFil	Revista de Filosofía (M).
RevFil (Argentina)	Revista de Filosofía (Eva Perón, Argentina).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M).
RevIntSoc	Revista Internacional de Sociología (M).
RevJav	Revista Javeriana (Bogotá).
	Revista de Educación (M).
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Braga).
RevPsGenApl	Revista de Psicología General y Aplicada (M).
RevUniv (BA)	Revista de la Universidad (BA).
RevUnCatP	Revista de la Universidad Católica del Perú (Lima).
	Revista de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina).
RevMetMor	Revue de Métaphysique et de Morale (Paris).
RevMAL	Revue du Moyen Age Latin (Lyon).
RevPhiLo	Revue Philosophique de Louvain.
RevPhilFrEtr	Revue Philosophique de la France et de l'Etranger (Paris).
RevScPhTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Paris).
RevUnOtt	Revue de l'Université d'Ottawa (Canadá).
RivFilNeosc	Rivista di Filosofia Neoscolástica (Milán).
	Sapientia (La Plata, Argentina).
	Scholastik (Frankfurt/Main).
	Sophia (Roma).
	Teoresi (Messina).
TheMoSch	The Modern Schoolman (St. Louis, U. S. A).
UnivAntioq	Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia).
UnivPontBol	Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia).
	Universidad Nacional de Colombia (Bogotá).
VV	Verdad y Vida (M).
	Vida (México).
ZtschrKTheol	Zeitschrift für Katolische Theologie (Insbruck).
ZtschrPhphForsch	Zeitschrift für Philosophie und philosophische Forschung (Munich).

CRONICA

ESPAÑA

III Curso de verano del Instituto Histórico-Jurídico "Francisco Suárez" en la ciudad de Burgos, 15-8 a 5-9.

Con la solemne entrega de los diplomas y certificados de estudios por las autoridades locales y representantes de la Excma. Diputación de Vizcaya, en el Palacio de la Diputación, cerró el primer trienio de sus actividades colectivas, llevadas a cabo en forma de trabajo intelectual en equipo, el Instituto Histórico-Jurídico "Francisco Suárez".

El tema central de este tercer Curso ha sido continuación del problema que quedó planteado en el anterior. Se ha estudiado la doctrina iusnaturalista a la luz del concepto de la rectitud, fórmula hondamente estoica y cristiana, de fuerte arraigo en la mente y en la lengua cristiana. Al Horacio Cocles de Marco Tulio le ha sustituído el Clarano de Séneca, a la hazaña del Tiber, la clara comprensión del mundo jurídico-moral que late en el cosmos, como fuerza de orden superior que lo ordena y rige.

La grandiosa concepción estoico-senequista, perfectamente armonizable con la Justicia Dei de San Pablo, plantea el problema básico de la realidad del mundo jurídico-moral, desconocido por Platón y Aristóteles, atisbado por el estoicismo, sublimado por San Agustín, destrozado por Lutero y restaurado por Suárez con procedimientos escolásticos, que satisfacen a las exigencias más refinadas de la especulación científica.

En el trabajo de seminario, dirigido por el prefecto de estudios, R. P. Elorduy, S. J., destacó la potente y original construcción del Sr. Durán sobre la justicia social; el brillante estudio sobre la tipología jurídico-moral en su evolución de la Edad Media a la Moderna, del director técnico, profesor D. Juan Beneyto; y el estudio original del secretario general, Dr. D. José María Codón, acerca de la influencia de las constituciones dominicanas y del P. Suárez en la Constitución Norteamericana.

En las lecciones y conferencias vespertinas deben mencionarse las de los catedráticos le París y Granada, M. Pinatel y Dr. Stampa, las del director de la Escuela de Estudios Penitenciarios, D. Amancio Tomé, la del R. P. Zameza, S. J., y las del Dr. Codón, R. P. Estibález, S. J., Fray Justo Pérez de Urbel, O. S. B., R. P. Elorduy, S. J. y R. P. Alvarez Turienzo, O. S. A.

Los coloquios, que han ido ganando en popularidad y técnica, los han dirigido D. Juan del Rosal, Dr. Guija Morales, D. Juan Beneyto, R. P. Elorduy, D. Raimundo de Miguel, Sr. Landázuri Soto y D. Luciano González.

En el desarrollo del Instituto merece mención la publicación del "Specula Juris", con carácter de guión y de recuerdo de las ideas que se discuten en los seminarios y se exponen en las lecciones y conferencias.

J. A. MATEO.

II Cursillo Internacional de Paleontología, 4-17 de julio.

Ha sido organizado por la Sección de Paleontología del Museo de Sabadell. El tema central. *Paleontología y Geología comparadas de las cuencas Vallés-Penedés y Calatayud-Teruel,* comprendía algunas lecciones y comunidades de interés para las cuestiones evolucionistas—como el estudio estadístico del Dr. Crusafont sobre las biocinesis del Mioceno en el Vallés-Penedés, su variación a lo largo de este período y la deducción (también estadística) de las influencias de otras faunas. Fuera de este

esquema central, eminentes profesores extranjeros dieron cuenta de importantes descubrimientos paleontológicos, resultado de estudios personales o de valoración de diversos hechos de última hora; debemos hacer mención de las conferencias del Dr. Piveteau (Sorbonne), Dr. G. R. von Koenigswald (Utrecht), Dr. P. Leonardi (Ferrara), doctor J. Hürzeler (Brasil). Muy fructuosos fueron los cambios de impresiones y puntos de vista en las secciones de seminario que seguían a las lecciones, y en un coloquio dedicado expresamente al tema de la Evolución, en el que expusieron sus ideas el Dr. Bergounioux (Toulouse), Dr. Bermúdez Meléndez (Madrid), Dr. Crusafont, Dr. Piveteau, Dr. Hürzeler, Dr. Viret, y otros profesores nacionales y extranjeros de los que componían el brillante cuadro del cursillo.

Otros cursos y conferencias.

El 7 de agosto se inauguró en Salamanca, Universidad Pontificia, el VII curso de verano, dedicado a estudios humanísticos y literarios, con un discurso del Dr. José Guillén sobre el tema: *Los clásicos tienen aún algo que decir o examen del Humanismo,* en que analizó el concepto de humanismo en los filósofos modernos, para llegar a la fórmula "Humanismo integral: este humanismo es fruto del humanismo clásico, fecundado por las doctrinas del cristianismo".

El 1 de julio desarrolló el profesor Dietrich von Hildebrand, en la Facultad de filosofía de Chamartín (Madrid), de los PP. Jesuitas, una conferencia sobre el tema *Mi evolución espiritual desde la Fenomenología al Catolicismo,* en la que el eminente profesor fué exponiendo su evolución hacia el Catolicismo a través de sus relaciones con el primitivo grupo de Husserl, especialmente Reinach y Scheler; señaló particularmente sus puntos de coincidencia y de discrepancia con Scheler en el análisis fenomenológico del valor ético y religioso en los Santos.

Eugenio D'Ors (†).

El 25 de septiembre pasado fallecía cristianamente en su finca de Villanueva y Geltrú, D. Eugenio D'Ors, tan conocido en la República de las Letras por el seudónimo *Xenius.* Nacido en Barcelona el 28 de septiembre de 1882, cursó sus estudios en la ciudad condal y varias universidades extranjeras, París, Ginebra, Heildelberg, Munich. En 1909 empezó sus primeras publicaciones y en 1914 inauguró la tarea de la sección de Filosofía y Letras en el Ateneo de Madrid. Enseñó en varias universidades europeas y Americanas. Profesor de ciencia de la cultura en la Escuela social de Madrid, pasó a enseñar la misma disciplina en la Universidad Central. Escritor fecundo en el campo de la cultura y de las artes, Eugenio D'Ors recorrió también ávidamente las regiones de la Filosofía, en la que es considerado como un pensador original y cabeza de escuela. Los varios volúmenes de su *Glosario, El secreto de la Filosofía,* y su obra póstuma, todavía en vías de edición, *El secreto de la cultura* con multitud de artículos y colaboraciones en diversas revistas y periódicos son las obras principales de Eugenio D'Ors que, relacionándose con la Filosofía y cultura humanística, cabe citar.

ARGENTINA

Ha salido el primer número del *Boletín Universitario de la Universidad Nacional de Tucumán,* cuyo fin es reflejar sucintamente la vida de la Universidad, que llegue a todos sus hombres, para que todos tengan una visión estructural completa y objetiva de su vitalidad. En este primer número vemos felizmente logrado este fin con una variada actividad, especialmente en el terreno de la psicología.

FRANCIA

El célebre astrónomo abate Teófilo Moreux, ha fallecido el 17 de julio de 1954. Entre sus obras son de notar: *Les confins de la science et de la foi; Pour comprendre Einstein; Les énigmes de la création; Origines et formation des mondes.*

Jean Guitton, profesor de Filosofía, ha sido galardonado con el *gran premio de literatura*. Este célebre escritor francés, más conocido entre nosotros por su discutida *Vida de la Virgen María*, tiene varias e importantes obras de temas filosóficos, entre las que merece destacarse su tesis doctoral: *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*.

ITALIA

La Universidad Católica de Milán ha organizado un *Centro di Studi Medioevali*, cuyo fin es la investigación de la literatura manuscrita medieval, la publicación de textos inéditos (en la colección: *Orbis romanus*), la edición crítica de textos raros o adulterados, y la organización de reuniones de estudios medievales.

XVII Congreso nacional de Filosofía.—La directiva de la Sociedad Italiana de Filosofía, que preside el Profesor F. Bataglia, ha señalado para sede del próximo congreso de Filosofía la ciudad de Nápoles, del 18 al 21 de marzo de 1955. Los temas serán: 1) *El problema del conocimiento histórico*. Relatores: Carlos Antoni, Antonio Banfi, Félix Bataglia. 2) *Arte y lenguaje*. Relatores: Ugo Spiritu, Luis Stefanini, Nicolás Abbagnano.

El conocido escritor C. Fabro ha sido nombrado titular de la cátedra de Filosofía en la Facultad Pedagógica de la *Assumta* de Roma.

MEJICO

Bajo la dirección del conocido filósofo mejicano José Vasconcelos se ha fundado en Méjico la *Sociedad de Filosofía en Méjico*. Entre sus socios fundadores se encuentran numerosos escritores y estudiosos de la filosofía de la Nación mejicana. Su fin es orientarse y discutir ampliamente las cuestiones más relevantes de la especulación filosófica.

PORTUGAL

La Facultad Pontificia de Filosofía, S. J. de Braga, ha convocado, con la anuencia y el patrocinio del Ayuntamiento Bracarense, una Asamblea Nacional de Filosofía, que se celebrará en los días 17 al 20 de febrero de 1955, con el siguiente temario:

Naturaleza y determinaciones del concepto de ciencia filosófica. 1) *Naturaleza*: noción de filosofía, la esencia del pensar filosófico, prerrogativas de la genuina ciencia, la filosofía y las ciencias, la filosofía síntesis de las ciencias y de la cultura, filosofía y teología, filosofía y arte..., etc. 2) *Determinaciones*: la filosofía y el hombre, la filosofía y la historia, la filosofía y las filosofías... 3) *Filosofía en Portugal*, con especial referencia a Francisco Sánchez y a los conimbricenses.

La Secretaría del Congreso quedará instalada en la Facultad de Filosofía de Braga, a la que se debe dirigir toda la correspondencia relacionada con el Congreso:

1er. Congreso de Filosofía. Facultade de Filosofia, Braga (Portugal).

SUIZA

El 11 de febrero de 1954 murió en Posieux el célebre etnólogo austríaco W. Schmidt S. V. D., fundador de la escuela vienesa de etnología. Nacido en Hörchong (Westfalia) el 16 de febrero de 1868 fundó la revista *Anthropos* en 1906; fué profesor de numerosas universidades y fundador de "Anthropos-Institute", que trasladó a Posieux (Suiza) en 1938. Ha dejado numerosas obras, con las que ha contribuído extraordinariamente al desarrollo de la Historia comparada de las religiones.

La revista *Divus Thomas*, de Friburgo (Suiza) ha aparecido con el nuevo título de *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. Es la cuarta serie de la revista *Jahrbuch für Philosphie und spekulative Theologie*, fundada por E. Commer en 1886. La segunda serie la forma el *Divus Thomas*, de Viena (tomos I al IX), y la tercera, el *Divus Thomas*, de Friburgo (tomos I al XXXI).

LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros recibidos cuyo contenido cuadre con los fines de nuestra Revista.

Los libros para recensión deberán remitirse a PENSAMIENTO: Pablo Aranda, 3. Apartado de Correos 6.046, Madrid (6).

De sus autores:

COMISIÓN DOCTRINAL DEL XXXV CONGRESO EUCARÍSTICO INTERNACIONAL. Seminario Conciliar, Barcelona. *XXXV Congreso Eucarístico Internacional: Crónica gráfica.* Barcelona, 1952. 297 páginas, 20 × 27 cms., 100 ptas.

— — *XXXV Congreso Eucarístico Internacional: Sesiones de Estudio.* Tomo 1.º, 840 págs.; tomo 2.º, 956 págs. Barcelona, 1953. 20 × 27 cms., 125 ptas. cada volumen.

De los editores:

* Arnoldo Mondatori, editore. Via Bianca di Savoia, 20. Milán, Italia.

GENTILE GIOVANNI: *Genesi e struttura della Società.* Introduzione di Vito A. Bellezza. Firenze, 1954. 14 × 22 cms.

* Biblioteca de Autores Cristianos. Alfonso XI, 4. Madrid.

SANTA TERESA DE JESÚS: *Obras completas,* II. Madrid, 1954. 1.046 págs., 12 × 20 cms., 80 pesetas tela.

* Biblioteca de teólogos españoles. Apartado 17. Salamanca.

CARRO, VENANCIO, O. P.: *Derechos y deberes del hombre.* Madrid, 1954. 165 págs., 17 × 23,5 centímetros.

* Buena Prensa. Apartado 2181. México, D. F.

DESBUQOIS, G., S. I.: *El mensaje de Santa Teresa del Niño Jesús.* Trad. de A. Méndez, S. I. México, 1953. 64 págs., 12 × 17,5 cms., 0,40 dólares.

FISCHER, LUIS: *13 que huyeron.* México (s. f.). 160 págs., 23 × 16 cms., 0,75 dólares.

GERARD, P., S. J.: *Catecismo en ejemplos.* Tres tomos, 780, 784, 750 págs., respectivamente. México (s. f.). 11 × 17 cms., 6,20 dólares.

LOCKINGTON, W. J., S. J.: *Salud corporal y Vigor espiritual.* Trad. por Ruano, V. M., S. J. México, 1953. 150 págs., 20 × 15 cms., un dólar.

LORD, DANIEL A., S. J.; SAHAGÚN, JULIO, S. J.; HERMANA MARÍA MANUELA: *¿Religiosa?... Sacerdote?...* México, 1953. 124 págs., 28 × 16 cms, 0,75 dólares.

ROMERO PÉREZ, J. J., S. J.: *Encienda su luz.* México, 1954. 136 págs., 17 × 12 cms., 0,40 dólares.

TORANZO DE VILLOSO, M. L.: *Suegras.* México, 1953. 184 págs., 12 × 19 cms., 0,75 dólares.

VALENZUELA, A., S. J.: *¿Sabe usted leer?* México, 1954. 104 págs., 15 × 19,5 cms., 0,75 dólares.

VEGA, LUIS: *Breve curso de Religión.* México, 1953. 136 págs., 11 × 17 cms., 0,25 dólares.

— — *Catecismo de Apologética.* Tercera edición. México (s. f.). 128 págs., 11 × 17 cms., 0,30 dólares.

* Editorial Seminario. Vitoria.

R. DE YURRE, GREGORIO: *Historia de la Filosofía griega. Desde Tales hasta Aristóteles.* Vitoria, 1954. 343 págs., 17 × 25 cms.

* Facultade de Letras de la Universidade de Lisboa. Praça do Principe Real, 14. Lisboa. Portugal.

PAIS, ALVARO, FREI: *Colirio da fé contra as heresias.* Trad. do Dr. Miguel Pinto Meneses. Volumen 1, VIII, 391 págs. Lisboa, 1954. 16 × 24 cms.

* Fax, ediciones. Zurbano, 80. Madrid.

BON, HENRI, y LEURET, FRANÇOIS: *Las curaciones milagrosas modernas.* Trad. por José M. Bernáldez. Madrid, 1953. 272 págs., 14 × 20 cms., 38 ptas. rústica, 53 tela.

BUJANDA, JESÚS, S. J.: *El origen del hombre y la teología católica*. Madrid, 1953. 336 págs., 11 × 16 cms., 28 ptas. rústica, 40 tela.
BULNES, José, S. J.: *Filosofía del deber*. Segunda ed. Madrid, 1954. 312 págs., 14 × 20 cms., 40 ptas. rústica, 53 tela.
GUIBERT, José de, S. J.: *Lecciones de Teología espiritual*. Trad. por Luis M. Jiménez Font. Madrid, 1953. 440 págs., 17 × 25 cms. 100 ptas. rústica, 130 tela.
PAREJA, FÉLIX, S. J.: *Islamología*. 2 vol. Madrid, 1952-54. XX, 1.104 págs., 17 × 24 cms., 350 ptas. los dos vols.
WILLWOLL, A. S. J.: *Alma y espíritu*. Segunda ed. Madrid, 1953, XII, 268 págs., 14 × 20 cms., 38 ptas. rústica, 53 tela.

* Fratelli Boca Editori. Via Visconti di Mondrone, 27. Milán, Italia.

GIACON, CARLO, S. J.: *La causalità nel razionalismo moderno*. Milano-Roma, 1954. 400 págs., 14 × 22 cms., 2.400 liras.

* Herder. Balmes, 25. Barcelona, España.

DOLCH, H.: *Kausalität im Verständnis der Theologen und der Begründer neuzeitlicher Physik*. Freiburg im B., 1954, XII, 240 págs., 14 × 22 cms., 80 DM.
HEINEN, WILHELM: *"Fehlformen des Liebensstrebens" in moralpsychologischer Deutung und moraltheologischer Würdigung*. Freiburg im B., 1954. XVI. 526 págs., 14 × 22,5 cms., 24 DM.
MÜLLER MARIANUS, O. F. M.: *Die Begegnung im Ewigen*. Zur Theologie der christchen Gemeinschaft. Freiburg im B., 1954. XX, 456 págs., 11,5 × 18,5 cms., 14,80 DM.
DE VRIES, JOSEPHUS, S. J.: *Crítica*. Segunda ed. Barcelona, 1954. 210 págs., 16 × 24 cms.

* Instituto Británico. Almagro, 5. Madrid, España.

EDMAN, IRWIN: *The philosophy of Santayana*. Constable and Company Ltd. EE. UU., 1953. XIV, 904 págs., 14 × 21 cms.

* Instituto de Estudios Políticos. Plaza de la Marina Española, 8. Madrid.

KANT, M.: *Introducción a la teoría del Derecho*. Versión del alemán e introducción por Felipe González Vicén. Madrid, 1954. 108 págs., 19 × 11 cms., 20 ptas.

* P. Lethielleux, Libraire-Editeur. 10 Rue Cassette. París (VI°).

SAINT THOMAS D'AQUIN: *Contra gentiles*. Livre deuxième. Texte de l'edition leonine. Traduction de M. Corvez et de L. Y. Moreau. París, 1954. 18 × 24 cms.

* Luis Miracle. Aribau, 179. Barcelona.

SCIACCA, M. F.: *La hora de Cristo*. Prólogo de A. Muñoz Alonso. Barcelona, 1954. 213 págs., 15 × 21 cms.

* Edizioni Morcelliana. Via G. Rosa, 33. Brescia, Italia.

ATTI DEL IX CONVEGNO DEL CENTRO DI STUDI FILOSOFICI TRA PROFESSORI UNIVERSITARI: *Il problema della scienza*. Brescia, 1954. 329 págs., 17 × 25 cms., 2.800 liras.

* M. Nijhoff N. V. Editeur. Lange Voorhout, 9. La Haya, Países Bajos.

HUSSERL, EDMUND: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. Band VI de Husserliana. Herausgegeben von Walter Biemel. La Haya, 1954. XXII, 559 págs., 16 × 24 cms. 27,50 florines, tela.

* Presses Universitaires de France, 108, Boul. Saint-Germain. París.

ANGLÈS D'AURIAC, JEAN: *Enquête du meilleur régime de l'Esprit*. París, 1954. 228 págs., 14 × 25 cms., 700 fr. fr.
— *La recherche de la Vérité. Sa gènese idéale et son fondement*. París, 1954. XXIV, 293 págs., 14 × 22 cms., 800 fr. fr.
LEIBNIZ, G. W.: *Principes de la nature et de la grace, fondés en Raison. Principes de la Philosophie, ou Monadologie*. Poubliés par André Robuiet. París, 1954. 146 págs., 14 × 23 cms., 600 fr. fr.

* Ediciones Rialp. Preciados, 35. Madrid.

ABD-EL-JALIL, JEAN, O. F. M.: *Cristianismo e Islam*. Madrid, 1954. 276 págs., 12 × 17 cms., 30 ptas.
FORRESTER, C. S.: *El cañón*. Madrid, 1954. 268 págs., 12 × 17 cms., 40 ptas.
LECCLERQ, JACQUES: *Siguiendo el año litúrgico*. Madrid, 1954. 394 págs., 12 × 17 cms., 40 ptas.

* Sal Terrae. Apartado 77. Santander.

Códigos de Manilas. Social-Familiar-De moral internacional. Traducción, prólogo e índices por Ireneo González, S. I. Santander, 1954. 11 × 16,5 cms., 60 ptas.

* Casa editrice G. C. Sansoni. Viale Mazzini, 46. Firenze. Italia.

BELLEZZA, VITO A.: *L'esistenzialismo positivo di Giovanni Gentile.* (Vol. VI de G. Gentile. La vita e il pensiereo.) Firenze, 1954. 195 págs., 18 × 25 cms.

* Société d'Edition d Enseignement Supérieur. 99 Boul. Saint-Michel, París-V. Francia.

ADELÉ. JEAN et MALVAUX PIERRE: *Vitesse et universe relativiste.* París, 1954. 238 págs., 12 × 18,5 cms.

* Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Letras (Argentina).

CATURELLI, ALBERTO: *La doctrina agustiniana sobre el Maestro y su desarrollo en Santo Tomás de Aquino.* Córdoba, 1954. 67 págs., 17 × 24 cms.

* Universidad de Salamanca. Secretariado de Publicaciones. Apartado 20.

CRUZ HERNÁNDEZ, MIGUEL: *Francisco Brentano.* Acta Salmanticensia. Filosofía y Letras, núm. 2. Salamanca, 1953. 254 págs., 18 × 25 cms., 60 ptas.

* Walter de Gruyter. Genthiner Strasse, 13. Berlín W, 55.

JAEGER, W.: *Paideia.* Band I. Dritte Auf. Berlín, 1954. 513 págs., 17 × 24 cms., 14,80 DM.

INDICES DEL VOLUMEN 10 (1954)

ARTÍCULOS

	Páginas
BATLLORI, M., S. J.: Orientaciones bibliográficas para el estudio de Arnau de Vilanova	311-323
BOYER, C., S. J.: Metafísica y mística de San Agustín	415-423
CUESTA, S., S. J.: El valor humano de la metafísica según los grandes filósofos	147-168
GÓMEZ NOGALES, S., S. J.: La abstracción del ser y el existencialismo	5-33
MAYOR, D., S. J.: Problemas sobre Anaxágoras	275-286
MUÑOZ, J., S. J.: San Agustín ¿iniciador del "Intuicionismo emocional"?	455-487
PALMÉS, F., S. J.: La atención	35-78
PEGUEROLES, J., S. J.: San Agustín ante la angustia y la paz existenciales	423-453
PUIGREFAGUT, R., S. J.: La ciencia moderna y el problema de la creación	35-51
PUIGREFAGUT, R., S. J.: La ciencia moderna y el problema de la creación. Actitud de las cosmogonías recientes	169-187
ROIG GIRONELLA, J., S. J.: La antinómica solución de las antinomias o paradojas lógicas	287-309

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

DÍEZ-ALEGRÍA, J. M., S. J.: El problema ontológico de las sociedades transtemporales	79-83
DÍEZ-ALEGRÍA, J. M., S. J.: ¿Qué piensa Molina sobre el fundamento de la obligatoriedad de la ley natural?	189-195
ECHARRI, J., S. J.: ¿Se da experiencia microfísica?	83-88
GÓMEZ NOGALES, S., S. J.: Bibliografía, especialmente hispánica, sobre el existencialismo	196-210
HELLÍN, J., S. J.: Alocución de su Santidad Pío XII en el cuarto centenario de la Pontificia Universidad Gregoriana.	89-95
IRIARTE, J., S. J.: La novísima filosofía (Reflexiones filosóficas)	325-332

Páginas

BIBLIOGRAFÍA

I.—*Libros.*

ALEJANDRO, J. M.: Crítica (*I. González*) 227
BACHELARD, G.: Le matérialisme rationnel (*J. Echarri*) 510
BAUMGARTEN, F.: Lehrling und Lehre (*J. Gerardo*) 348
BERKELEY, G.: The Works of G. B. Bishop of Cloyne (*L. Martínez Gómez*). 491
SAN BERNARDO: Obras completas, T. I. (*L. Salcedo*) 336
BERTRAND, F.: Mystique de Jésus chez Origéne (*E. Elorduy*) 352
Bibliografía Filosófica Italiana del 1900 al 1950 (*J. Iriarte*) 338
BIGO, P.: Marxisme et humanisme (*D. Iparraguirre*) 335
DE BONIS, S.: Posición filosófica de Menéndez Pelayo (*L. Salcedo*) 492
BOUSSOULAS, N. I.: La peur de l'Univers dans l'oeuvre d'Edgar Poe. Une Métaphysique de la peur (*J. Roig Gironella*) 221
BRUGAROLA, M.: Doctrina y sistemática sindical (*V. C.*) 345
BRUGAROLA, M.: La ordenación social de las empresas (*Vila Creus*) 355
BRUGGER, W.: Diccionario de Filosofía (*J. Gerardo*) 101
BRUNNER, A.: Ideario filosófico (*N. G. Caminero*) 343
BRUNSCHVICG, L.: Blaise Pascal (*N. G. Caminero*) 338
BUYTENDIJK, F. J. J.: Traité de Psychologie Animale (*A. R.*) 242
CABA, P.: Europa se apaga (*S. Cuesta*) 105
CALDWELL, D. H.: Ebano (*L. Salcedo*) 350
CARDOSO, J.: El comunismo y la conspiración contra el orden cristiano (*J. M. A. M.*) 107
CARRIÈRE, G.: Précis de Méthodologie à l'usage des étudiants en Philosophie (*J. Roig Gironella*) 222
CASTELLI, E.: Le Temps harcelant (*J. Roig Gironella*) 237
CASTRO, F.: La Gracia según S. León el Grande (*J. E.*) 354
CELLIER, L.: Fabre D'Olivet. La vraie Maçonnerie et la Celeste Culture (*J. Iriarte*) 220
CICERÓN, M. T.: Las Leyes (De Legibus) (*L. Martínez Gómez*) 333
CLARK, J.: Conventional Logic and Modern Logic. A Prelude to Transition (*J. Roig Gironella*) 498
Codices Burghesiani, Bibliothecae Vaticanae (*J. Gerardo*) 501
COPLESTON, F.: A History of Philosophy. Vol. III (*J. Hellín*) 311
Cristianesimo et Ragion di Stato. L'umanesimo e il demoniaco dell'arte (*J. Roig Gironella*) 230
CHAIX-RUY, J.: Les dimensions de l'être et du temps (*J. Gerardo*) 509
CHOW YHI-CHING: La Philosophie Morale dans le néo-Confucianisme (*J. J.*). 500
DELEUZE, G.: Empirisme et subjetivisme. Essai sur la nature humaine selon Hume (*J. Roig Gironella*) 222
DÍEZ-ALEGRÍA, J.: El desarrollo de la ley natural en Luis de Molina y en los maestros de la Universidad de Evora de 1565 a 1591 (*J. Rabeneck*) ... 109
DRIESCH, H.: Parapsychologie. Die Wiessenschaft von der "okkulten" Erscheinungen (*J. Roig Gironella*) 353
DUMEIGE, G.: Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour (*J. Roig Gironella*) 218
Enciclopedia Universal Herder: (*L. Martínez Gómez*) 349
Etudes blondéliennes. Directeurs J. Paliard et P. Archambault. 2. (*J. Roig Gironella*) 217
Etudes et Recherches. Cahiers de Théologie et de Philosophie (*J. Roig Gironella*) 229
FEJÉR, I.:Theoriae corpusculares typicae in Universitatibus Societatis Jesu s. XVIII et monadologia Kantiana (*R. Puigrefagut*) 235
FERNÁNDEZ, J.: Del materialismo marxista al realismo cristiano (*J. M. Alejandro*) 347
FILIASI CARCANO, P.: Problematica della filosofia hodierna (*R. Ceñal*) 492

GAMBRA, R.: La monarquía social y representativa en el Pensamiento Tradicional (*V. C.*) 344
GARCÍADIEGO, A.: Katholiké Ekklesia (*L. Salcedo*) 351
GEMELLI, A.: Psicología de la edad evolutiva (*J. Roig Gironella*) 246
GENTILUOMO, D.: L'Ontognoseologia de Cesare Rancoli (*J. Roig Gironella*). 228
GOLDSMIDT, W.: Filosofía, Historia y Derecho (*P. Vila*) 344
G. DA COSTA, M.: Inéditos de Filosofía em Portugal (*L. Martínez Gómez*). 506
GONZÁLEZ VICÉN, F.: La filosofía del Estado en Kant (*J. Roig Gironella*). 505
GREGORIANUM: Indices generales. 1920-1950. Volumina 1-xxxi (*L. Martínez Gómez* 334
GRUA, G.: Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz (*J. Roig Gironella*) 225
GUZZO, A.: La Philosophie de Demain (*J. Iriarte*) 339
HAYEN, A.: Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Eglise (*J. Muñoz*) 514
HERNÁNDEZ, G. E.: Guiones para un cursillo práctico de dirección espiritual (*A. Hornedo*) 351
HIRSCHBERGER, J.: Geschichte der Philosophie. II. Neuzeit und Gegenwart (*L. Martínez Gómez*) 489
HOROWITZ, I.: Claude Helvetius, philosopher of democracy and enlightenment (*L. Salcedo*) 335
DE HOVRE, F.: Ensayo de filosofía pedagógica (*N. G. Caminero*) 348
HUECK, C.: Alma rusa (*L. Salcedo*) 350
HUSSERL, E.: La filosofía como ciencia estricta (*L. Martínez Gómez*) 334
HYPPOLITE, J.: Logique et existence. Essai sur la Logique de Hegel (*N. G. Caminero*) 343
JANSSENS, O.: Seinsordnung und Gehalt der Idealitäten (*J. Roig Gironella*). 100
KANT, M.: La filosofía como sistema (*L. Martínez Gómez*) 334
KANT, M.: La raison pure (*J. Roig Gironella*) 504
KRUEGER, F.: Zur Philosophie und Psychologie der Ganzeit (*J. Hellín*) 340
LEONARD *de Vinci* et l'expérience scientifique au XVI^e siècle (*J. Echarri*). 496
LEROY, A. L.: David Hume (*J. Roig Gironella*) 216
Liber de sex principiis *Giberto Porretae* adscriptus (*J. Hellín*) 212
LÓPEZ-AMO, A.: El poder político y la libertad (*Vila Creus*) 98
MARC, A.: Dialectique de l'affirmation. Essai de Metaphysique réflexive (*J. Roig Gironella*) 98
MÉDONCELLE, M.: Introduction à l'Esthetique (*J. Roig Gironella*) 231
VAN MELSEN, A. G.: From Atomos to Atom. The history of the concept of "Atom" (*R. Puigrefagut*) 239
MENÉNDEZ PELAYO, M.: La estética del idealismo alemán (*J. Roig Gironella*) 507
MESNARD, P.: Kierkegaard. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie (*L. Martínez Gómez*) 501
MONZÓ PALÉS, O.: Ensayo valorativo del existencialismo (*J. Roig Gironella*) 229
MÜLLER, R.: Dichtung der Krise (*L. Martínez Gómez*) 507
MUÑOZ, V.: Zúmel y el molinismo (*J. Rabeneck*) 110
NINK, G.: Ontologie. Versuch einer Grundlegung (*S. Cuesta*) 103
NURIA, C.: Perseveración motora (*A. R.*) 243
O'FLAHERTY, J.: Unity and Language: A study in the Philosophy of Johan George Hamenn (*J. Iriarte*) 219
OÑAVITA, O.: Percepción y acción (*A. R.*) 243
PALLIARD, J.: La pensée et la Vie (*A. R.*) 226
PARIS, C.: Física y filosofía (*J. Echarri*) 101
PEDRO HISPANO: Obras filosóficas (*J. Gerardo*) 215
PEREGO, L.: La Natura e il soggeto (*A. Fabrat*) 496
PERELMAN, CH. ET OLBRECHTS-TYTECA, L.: Réthorique et Philosophie (*A. Fabrat*) 508
PLATTNER, P.: Matrimonios más felices. Psicología matrimonial práctica (*A. Roldán*) 244

— *Proceedings of the American Catholic Association.* Vol. XXVII. (*J. Roig Gironella*) 511
PUGLISI, F.: L'estetica di Hegel e i suoi presupposti teoretici (*N. G. Caminero*) 348
RAMIS ALONSO, M.: Don Miguel de Unamuno (*J. M. Alejandro*) 336
REY PASTOR, J., y QUILES, I.: Diccionario filosófico (*L. Martínez G.*) 502
RIAZA, J. M.: Ciencia moderna y filosofía (*L. Salcedo*) 213
RICCI, G.: La relativitá tramontana. Spazismo (*J. Gerardo*) 232
RODRÍGUEZ ARIAS, J.: El más antiguo y discutido argumento para probar la incorporeidad del alma humana (*J. Muñoz*) 515
ROGGE, E.: Axiomatik alles möglichen philosophieren (*J. Roig Gironella*) ... 222
RUYER, R.: Néo Phinalisme (*J. Roig Gironella*) 231
SAITSCHICK, R.: Denker und Dichter. Character- Darstellungen (*J. Gerardo*). 220
SAITSCHICK, R.: Der Staat und was mehr ist (*J. de Churruca*) 346
SANCHO IZQUIERDO, M.: Moral profesional (*L. Salcedo*) 495
SAUMELLS, R.: La dialéctica del espacio (*F. J. Aguirre*) 233
SCIACCA, M.-F.: La philosophie italienne contemporaine (*J. Iriarte*) 338
SCHERZ, G.: In Rufe der Heiligkeit. Zeugnisse für fama sanctitatis Niels Stensen (*L. Martínez Gómez*) 506
SOLOWJEW, W.: Deusche Gesamtausgabe der Werke von. Vol. VIII (*J. Gerardo*) 217
STAHL, J.: Respuestas a las preguntas de los niños (*L. Salcedo*) 349
STEFANINI, L.: Estética (*J. Roig Gironella*) 505
STEIN, E.: Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Autstiegs zum Sinn des Seins (*J. Roig Gironella*) 211
STEINBERG, W.: Grundfragen des menschlichen Seins. Eine Einführung in die philosophische Anthropologie (*R. Ceñal*) 495
STERN, E.: Experimentelle Persönlichkeitanalyse nach dem Murray- Test (*A. R.*) 245
STERN, E.: Lebenskonflikte als Krankheitursachen (*A. R.*) 241
STRAUSS, E. B.: Reason und unreason in psychological medicine (*J. Roig Gironella*) 353
THERESIA RENATA DE SPIRITU SANCTO (POSSELT): Edith Stein. Una mujer de nuestro siglo (L. Martínez Gómez) 502
SANTO TOMÁS MORO: Utopía (*V. C.*) 504
VILA CREUS, P.: Sociología Pontificia (*A. Villafranca*) 99
DE WAELHENS, A.: Une philosophie de l'ambigüité. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty (*S. Cuesta*) 104
WAUGH, E.: Edmund Campion (*A. Hornedo*) 352
WYKEHAM, G.: Bede Jarret of the orders of preacher (*J. Roig Gironella*) ... 354
ZARAGÜETA, J.: Filosofía y Vida II (*J. Roig Gironella*) 223

II. REVISTAS

Historia de la filosofía antigua y medieval 114
Historia de la filosofía moderna y contemporánea 247
Introducción a la filosofía. Crítica. Filosofía de la ciencia. Metafísica. Teología natural 358
Estética. Psicología. Ética. Filosofía del derecho y de la historia 516
III. Literatura filosófica española e hispanoamericana 374
CRÓNICA ..... 125, 262, 400 y 531

INDICE ONOMASTICO

I.—Indice general de autores citados.

A

Abbagnano, N., 132, 267, 358, 363, 533.
Abelé J., 171, 183.
Abellán, P. M., 265, 268.
Adler, A., 379.
Aebi, M., 132.
Aftalión, E., 132.
Agustín (San), 37, 89, 92, 117, 119, 121, 126, 137, 138, 165, 199, 249, 250, 284, 355, 366, 374, 376, 404, 405, 415-487 (passim), 528, 531.
Aja Jorge, P. V., 132.
Alberto Magno (San), 36, 117. 376, 499.
Albless, S. R., 132.
Albrecht, H. F. G., 128.
Alcorta, J. I., 132.
Aldama, J. A., 401.
Alessio, F. P., 133.
Alexander, H. G., 133, 520.
Alfarabi, 376.
Alfaro, J., 376, 377.
Alipio, 445.
Alkindi, 376.
Allan, D. J., 133.
Almeida, E. D., 133.
Alonso-Fueyo, S., 403.
Alonso, M., 128, 215.
Alquié, M. F., 104.
Alsted, 252.
Alvarez Turienzo, 531.
Ambrosio (San), 472.
Ammonio (peripatético), 375.
Amor Ruibal, A., 136, 384, 402.
Ampère, 42.
Anagni, 319.
Anaxágoras, 275-286 (passim), 515.
Anaxinandro, 139, 206.
Andreae, K., 54.
Andréani, D., 133.
Angelo Clareno, 321.
Anselmo (San), 112, 461.
Antonelli, M. T., 133.
Antoni C., 533.
Apostel, L., 133.
Aramón, R., 313.
Araujo, M., 359.
Archambault, P., 217.
Aristófanes, 278.
Aristóteles, 20, 36, 39, 114-116, 118, 121, 134, 139, 150, 152-155, 167, 212, 239, 240, 275-284, 287, 301-303, 360, 362, 364, 365, 375, 498, 508, 514-517, 531.
Armellini, G., 51.
Arnaldich, L., 401.
Arnaldo de Vilanova, 311-323 (passim).
Arnou, R., 265, 266.
Arntz, J., 133.
Aróstegui, A., 133.
Arquímedes, 496.
Arrhénius, S., 48-49.
Arriaga, R. de, 513.
Arróyave, C. I. C., 133.
Artigas, M., 317-318.
Astrada, C., 334.
Astrain, A., 111.
Audet, J. P., 229.
Auerbach, 49.
Aurobindo, 247.
Avedaño, A., 251.
Avenarius, R., 361.
Averroes, 120.
Avicebrón, 382.
Avicena, 118.
Aybar, B., 133.
Ayer, A. J., 132, 133.

B

Bachelard, G., 510.
Bachmann, F., 300.
Bacon, F., 327, 513.
Bahm, A. S., 133.
Bähr, W., 405.
Baldass, 230.
Balduin, J. R. A., 54.
Balmes, 54, 78, 383.
Balthasar, K., 320.
Bandera, A., 120.
Banfi, A., 133, 533.
Báñez, D., 111, 112, 513.
Baraut, C., 319.
Bárbaro, H., 212.
Barbotin, E., 133.
Bargeloni, 382.
Bar-Hillel, J., 133, 295.
Barié, E. G., 133.
Barrio, J. M. del, 129.
Barrow, R. H., 249.
Barth, P., 165.
Barth, T., 133.
Barthel, E. Ph., 133.
Basave, Ir. A., 133.
Batiffol, 351.
Batllori, M., 133.
Battaglia, F., 128, 133, 533.
Baumgardt, D., 133.
Bavink, 49.
Bayart, A., 132, 133.
Bayer, E., 133.
Bayle, P., 250.
Beaufret, J., 204.
Beaurecueil, 229.
Bedford, E., 133.
Behmann, H., 133, 300.
Belot, E., 49.
Bellón, K. L., 133.
Belt. E., 496.
de Benedictis, 513.
Benedicto XV. 120.
Bénézé, G., 133.
Benítez H., 336.
Bennett, J. G., 133.
Benz. E., 320.
Bentham, J., 335.
Berdiaeff, N., 380.
Berenguer Sarriera, 315.
van den Berg, I. S. M., 138.
Bergenthal, F., 133.
Berger, G., 128, 259.
Bergman, S. H., 133.
Bergounioux, 532.
Bergson, H., 22, 135, 205, 208, 217, 259, 328, 329, 379, 343, 425, 489, 490, 497, 520.
Bergua, J. B., 375.
Berkeley, J., 134, 136, 137, 248, 249, 378.
Bernardus Guidonis, 320.
Bernays, P., 115.
Berry, B., 291.
Beth, E. W., 133, 299.
Bettoni, E., 133.
Bianca, Giov., 133.
Bianca Gius. G., 133.
Billot, L., 41, 47.
Birault, H. L., 198.
Bisbal de Igualada, 316.
Bischopp, 515.
Blanchard, P., 133.
Blanchet, A., 249.
Blasi, E., 322.
Blasi, J., 318, 322.
Blondel, M., 134, 137, 208, 258, 259, 261, 490.
Blumenberg, H. 133.
Bobbio, N., 358.
Bochenski, J. M., 287, 297.
Boda, E., 133.
Bodenheimer, F. S., 496.
Bodin, J., 513.
Boecio, 118, 497.
Boedder, B., 46.
Boffil, J., 133.
Bogliolo, L., 133, 265.
Bohigas, P., 313.
Böhme, J., 489, 507.
Bohr, N., 102, 368.
Boll, M., 232.
Bolzano, B., 489.
Bonaparte, Nap., 377.
Bondatti, G., 319.
Bondi, H., 180.
Bonetti, A., 256.
Bontadini, G., 133.
Bontadini, M. J., 406.
Boole, G., 287.
Borel, E., 49.
Borgia, C., 449.
Bosch, G., 230.
Boscovich, R. J., 235, 237.
Bossmann, 47.
Rossuet, 524.
Bouchet, H., 133.
Boudón, 62.
Bourke, V. J., 133.
Bouvier, R., 133.
Boyer, Ch., 132 ,133, 265, 401, 461.
Boyle, R., 239.
Bozzeti, G., 264.
Bracantisano, F., 133.
Braithwaite, R., 133.
Braithwaite - Masterman, M., 133.
von Brandenstein, B., 139.
Braun, C., 47.
van Breda, H. L., 198, 238.
Bréhier, E., 217, 508.
Brentano, F., 147, 222, 379..
de Brie, G. A., 210.
Brinkmann, D., 133.

Briosso Figueroa, F., 133.
Britton, K. W., 133.
Bruegel, 230.
Brugger, W., 210.
Brunet, 229.
Bruno, G., 230.
Brunschvicg, L., 131, 266.
Buck, O., 334.
Buechel, W., 182.
Buechenbacher, H., 133.
Buechner, 48.
Bühler, K., 54.
Buenaventura (San), 36, 38, 117, 376.
Buonaiuti, E., 319.
Burali-Fortí, 135, 287, 291.
Butler, C., 415, 419.

C

Caballero y Góngora, A., 386.
Cabral de Moncada, L., 458.
Cagliostro, 220.
Calderón, 433
Calicles, 527, 528.
Callaey, F., 320.
Callahan, J. J., 133.
Callieri, B., 133.
Callus, D. A., 133.
Calogero, G., 133.
Calov, 252.
Calvetti, C., 133.
Campagnola, N., 133.
Campanella, T., 230, 377.
Campbell, J. W., 175.
Campo, M., 133.
Camus, A., 208, 261, 362.
Canals Vidal, F., 133.
Cannbrava, E., 133.
Cantor, J., 287, 288.
Carabellese, P., 250.
Caracciolo, A., 133.
Caracciolo di Fiorino, E., 133.
Caramella, S., 133, 230.
Carbonara, C., 133.
Cardano, J., 327.
Cardone, D. A., 133.
Carilla, E., 128.
Carité, M., 217.
Carlini, A., 249.
Carnap, R., 290, 291, 299, 300, 361.
Carnot, S. N. L., 48, 177, 186.
Carpio, A. P., 133.
Carreras y Artau, J., 312, 315, 318, 319.
Carreras y Artau, T., 133, 312.
Carreras Llansana, S., 403.
Carrière, G., 133, 508.
Casas, M. G., 128, 133.
Casiodoro, 499.
Castelli, E., 134, 230, 237, 360.
Castro, E., 134.
Cattell, R. B., 244, 245.
Cauchy, 42.
Cavalieri, 248.
Cayré, F., 419, 461.
Ceccato, S., 134.
Ceñal, R., 15, 28, 134, 405.
Cerf, R., 134.
Delfgaauw, B., 230, 134.
Cervantes, 383.
Ciarletta, N., 230.
Cicerón, 444, 467, 468, 528, 533.
Cirrelli, A. D., 134.
Clarke, S., 509.
Clausius, R., 45, 50, 177.
Clay, J., 134.
Clemente de Alej., 353.
Coccio, A., 134.
Codón, J. M., 531.
Cohen, H., 457.
Coimbra, L., 382.
Colaço, P., 247.
Colding, 50.
Collotti, F., 134.
Commer, E., 533.
Complutenses, 38, 513.
Compton, J., 172.
Comte, A., 134, 378.
Conde, F. J., 485.
Condillac, 69.
Confucio, 500.
Conger, G. P., 134.
Coninbricenses, 38, 512, 513.
de Conninck, A., 134.
Cook, 115.
Copérnico, N., 41, 496.
Coreth, E., 267.
de Corte, M., 197.
Cossío, C., 526.
Costa, F., 134.
Cotter, 46.
Couderc, P., 46, 49, 172, 182.
Courcelle, M., 420.
Coxe, H. O., 315.
Crahay, F., 132, 134.
Crippa, R., 134.
Cristol, H., 134.
Croce, B., 131, 258, 338, 379.
Croissant-Goedert, J., 134.
Crombie, A. C., 134.
Crusafont, 531.
Cruz-Hernández, M., 134.
Cuervo, M., 401.
Cuesta, S., 415.
Cunninghame Graham, 128.
Curie, P., 364.
Cusimano, F. A., 134.
Czezowki, T., 134.
Chabás, R., 317-318.
Chaix-Ruy, J., 134.
Chalus, P., 134.
Chandrasekahr, 171.
Chastel, A., 230, 496.
Chestov., L., 9, 209.
Chiavacci, G., 134.
Christoff, D., 134.
Churchs, A., 300.

D

D'Alembert, J., 252.
Dal Pra, M., 134.
Dallmann, M., 134.
D'Alós-Moner, R., 316, 317.
Dalton, J., 239, 240.
Danielou, 230.
Dante, 320.
D'Arcy, 352.
Darío, R., 440.
Darioli, G., 264.
Daumas, M., 496.
David, A., 134.
David, M., 134.
Dawson, Cr., 399.
Decoster, P., 139.
Defever, 265.
Del Noce, 230.
Del Vecchio, G., 260.
Delfgaauw, B., 130, 134.
Delgado, H., 134.
Della Volpe, G., 134.
Delpech, L., 134.
Deman, Th., 134.
Demócrito, 239, 286, 375, 513.
Dempf, Al., 132, 134, 230.
Denard, W. V., 134.
Denifle, H., 319.
Denissoff, E., 134.
Denk, F., 134.
Derisi, O. N., 128, 134, 262, 263, 403.
Desargues, 234.
Descartes, 24, 29, 31, 134, 138, 172, 202, 203, 206-208, 225, 239, 249-251, 252, 253, 258, 327, 331, 377, 378, 490, 506.
Descoqs, P., 197.
Destouches, G. L., 368.
Destouches-Février, P., 134, 368.
Dewey, J., 137, 490.
D'Hendecourt, M. M., 134.
Díaz-Plaja, G., 322.
Dibón, L., 134.
Diels, H., 275-285.
Dienne, J., 48.
Diepgen, P., 317, 322.
Díez-Alegría, J. M., 134, 189, 192, 262.
Dilthey, 304, 328, 330, 334, 340, 489.
Dimitrov, 108.
Dingle, H., 181.
Dingler, H., 134.
Diógenes de Laerte, 278.
(Pseudo) Dionisio Areopagita, 375.
Dirac, 172, 178, 179, 180.
de Dmitrewski, M., 321.
Dobrovolskaïa-Zavadskaïa, N., 134.
Domínguez Bordona, J., 316.
Donat, J., 46.
Donoso Cortés, J., 383.
Dopp, 292, 293, 296, 297.
Doppler, 172.
D'Ors, E., 230, 533.
Dostoyevski, 217, 221, 378.
Dressel, L., 47.
Dressel, P., 185.
Du Bois-Reymond, 42, 43, 47, 286.
Dubarle, D., 197.
Dufalt., L. L., 134.
Dugas, R., 496.
Duméry, H., 134, 217.
Dupréel, E., 134.
Durán, 531.
Durando de S. Porc., 382.
Dwelshauvers, G., 54.

E

Ebbinghaus, J., 134.
Echarri, J., 134.
Eckhart, 340, 513.
Ecole, J., 134.
Eddington, A., 44, 50, 169-172, 174, 175, 178.
Ehrle, F., 318, 320, 321, 501.
Einstein, A., 169, 171, 172, 177, 180, 235.
Elías de Tejada, F., 321.
Elorduy, E., 165, 415, 531.
Elzenberg, H., 134.
Empédocles, 375.
Engels, F., 48.
Engert, J., 54.
Enrique de Gante, 38, 121, 265, 377.
Epicteto, 152, 165.
Epicuro, 122, 123.
Epiménides, 291, 294, 297, 301.
Erasmo, 220, 221.
Escalígero, J. C., 239.
Escoto (Juan Duns), 99, 104, 117, 121, 122, 203, 377.
Espinosa Ferreiro, J., 403.

Espinoza, 135, 249, 252, 378, 506, 517.
Esquilo, 282.
Estíbalez, 531.
Euclides, 177, 234, 235.
Eudoxo, 498.
Eurípides, 278, 282.
Ewing, A. C., 134.
Exner, 49.
Eymieu, A., 47.
Eysenck, H. J., 520.

F

Fabro, C., 134, 200, 267, 533.
Facchi, G. 132.
Faggiotto, A., 134.
Fanfani, A., 356.
Fantappié, L., 51.
Farber, M., 134.
Farges, J., 47.
Farré, L., 134.
Febvre, M. L. 128, 496.
Feldkeller, P., 135.
Fénech Navarro, M., 403.
Ferlov, 7.
Ferrater Mora, J., 9, 210.
Fetscher, L., 135.
Feuer, L. S., 135.
Feuerbach, 508.
Feys, R., 135.
Fichte, 489, 495, 508.
Fick, 49.
Filiasi-Carcano, P., 135.
Filippi, Luitprando, 135.
Finke, H., 313, 316, 318.
Fitch, F. B., 135.
Fix, 278.
Flewelling, R. T., 135.
Flöter, H. H., 135.
Fonseca, P. de, 252.
Font Puig, P., 263, 403.
Forest, A., 135.
Fournier, P., 319.
Foz Gazulla, O. R., 173, 179.
Fraenger, W., 230 .
Fraenkel, A., 295. 299, 300, 301.
Francastel, P., 230, 496.
Francesc Eiximenis, 321.
Francisco Silv. de Ferrara, 512, 513.
Franck, J. M., 135.
Frank, Ph., 43.
Franz, Q. E., 511.
Franzelin, J. B., 89, 92.
Frege, G., 287, 288.
Freud, 353, 379.
Frey, G., 135, 230.
Freyer, H., 379.
von Freytag Löringhoff, B., 139.
Frías, F., 386.
Friedmann, O., 169, 170.
Frobenius-Kühn, L., 135.
Fröbes, J., 53.
Frondizi, R., 135.
Frosini, V., 135.
Funk, F., 351.
Furlong, E. J., 135.

G

Gabriel, L., 198.
Gadamer, H., 263.
Galileo, 101, 102, 134.
Galimberti, A., 135.
de Gandillac, M., 230.
Ganivet, A., 384.
Gaos, J., 423, 457.
García-Bacca, J. D., 135.
García, D., 299, 302.
García Hoz, V., 135.
García Morente, M., 158.
Garín, E., 230.
Garrigou-Lagrange, R., 22, 135, 401.
Gassendi, P., 239.
Gateau, 7.
Gatterer, Al., 47.
Gaudioso, F., 266.
Gazzana, A., 267.
Geiger, L. B., 210.
Gentile, G., 131, 256, 258, 259, 338.
Gentile, M., 135.
Gerard, J., 135.
Gerardo d'Abbeville, 320.
Germain, J., 402, 403.
Geulincx, A., 258, 380.
Ghersi, G., 135.
Giacon, C., 128, 135, 265.
Giannini, J., 267.
Gibson, A. B., 135.
Gifford, 176.
Gille, B., 496.
Gilmore, P. C., 135.
Gilson, E., 122, 135, 209, 249, 461.
Gioberti, V., 255, 256.
Giorgianni, V., 135.
Girgensohn, K., 462-464.
Godofredo de Fontibus, 118.
Goethe, 128, 252, 378, 495.
Gold, 180.
Goldmann, L., 130, 135.
Goldschmidt, V., 135.
Goldstein, K., 520.
Gomperz, T., 275, 277, 279, 282, 285, 286.
Gonçalvez, G., 190, 193, 194.
Gonseth, F., 135, 183, 367.
González Alvarez, A., 262, 404, 438.
González Caminero, N., 275, 337.
González, E., 401.
González, L., 531.
González Quevedo, J., 415.
González Vicen, F., 506.
Gottsched, H., 7.
Gouhier, H., 230, 249.
Grabmann, M., 405.
Graciano de París, 320.
Grand Ruiz, B. H., 135.
Green, J., 209.
Greenwood, Th., 135.
Grégoire, V., 189.
Gregorio de Nysa (San), 112.
Grelling, 291, 299,
Grocio, H., 490, 513.
Grünewald, 230.
Guéroult, M., 135.
Guggenberger, A., 135.
Guggenheimer, H., 135.
de Guibert, J., 47, 222.
Guija Morales, 531.
Guillén, J., 532.
Guillermo de Moerbeke, 118.
Guillermo de Ockham, 360, 492, 499, 512.
Guillermo Rubió, 382.
Guitton, J., 135, 533.
Günther, G., 135.
Gurwitsch, A., 135, 198.
Gutberlet, C., 47.
Guzzo, A., 128, 358.

H

Haas, A. E., 47, 178.
Häberlin, P., 135.
Haddad, J. H., 135.
Hadot, P., 135.
Haeckel, E., 48.
Haecker, Th., 7, 8, 30.
van Hagens, B., 138.
Hahnloser, 230.
Halm, H., 230.
Halstead, 520.
Halwy, D., 205.
van Hanckelum, M., 320.
Hansen, V., 135.
von Hardenberg, P., 139.
Harnack, A., 351, 417.
Harrison, J., 245.
Härtig, K., 135.
Hartmann, H., 135.
Hartmann, N., 132, 133, 379, 457, 495.
Haug, 230.
Hauptmann, G., 507.
Hauréau, B., 312-315.
Hayen, A., 135.
Hegel, 6, 30, 81, 83, 103, 104, 128, 201, 230, 254, 260, 267, 358, 363, 489, 490, 508.
Heidegger, 15, 29, 32, 33, 99, 103, 104, 130, 134, 135, 152, 153, 160-162, 166, 197, 203-212, 266, 267, 325, 328, 363, 380, 404, 423, 424, 425 (passim), 495, 507, 509, 510.
Heinemann, F. H., 135.
Heisenberg, W., 87, 367, 371.
von Helmholtz, H., 45.
Hemens, G. F., 135.
Hendrikx, E., 415, 416, 417, 420, 421.
Hengstenberg, H. E., 135.
Henrich, D., 171.
Henríquez Ureña, P., 386.
Henry, P., 421.
Henss, H., 341.
Heráclito, 136, 282, 285, 375.
Herbart, J. F., 489.
Heredia, A., 128.
Hernández García, E., 483.
Heródoto, 280.
von Hertling, G., 46, 340.
Herveo Burgidolense, 112.
Hesburgh, Th., 511.
Hesíodo, 374. 528.
Hessen, J., 439, 457, 460, 461, 466.
Hessen, S., 135, 473.
Heuyer, G., 245.
Heyde, J. E., 223.
Heymans, G, 392.
Heyting, A., 135.
Hick, J. H., 135.
Higgings, Th. J., 135.
Hilarin Felder, 320.
Hilbert, D., 388.
Hilckman, A., 135.
von Hildebrand, D., 131, 532.
Hirn, 50.
Hirschberger, J., 276.
Hobbes, 249, 360.
Hoenen, P., 238.
Hölderlin, 134. 204, 206, 363.
Holl, K., 415.
Höllhuber, I., 135.
Holz, H. H., 130, 135.
Hontheim, J., 46, 281.
Hook, S., 135.
Hooykaas, R., 496.
van Houtte, M., 138.
Howald, E., 277.
Hoyle, F., 180, 181.
Hubble, 170, 171, 172, 177.
Huck, J. Chr., 319.

Huerta, A. de, 336.
Humason, 170.
von Humbold, A., 43.
Hume, 216, 236, 249, 364, 490.
Hungerland, H., 135.
Hürzeler, J., 532.
Husserl, 16, 100, 131, 138, 205, 206, 211, 227, 261, 266, 297, 304, 306, 379, 380, 404, 424, 502, 532.
Husson, L., 135.
Huygens, Chr., 42.
Hyppolite, J., 230.

I

Ingarden, R., 138.
Iriarte, J., 415.
Isaye, G., 135, 267.
Isenkrahe, C., 47.
Issmann, S., 135.
Iturrioz, J., 423, 424, 425, 427, 432, 443.
von Ivánka, E., 139.

J

Jacobi, J., 303.
Jaeger, W., 116.
James, W., 54.
Jankélévitch, V., 135.
Jaspers, K., 10, 32, 161, 197, 203, 205, 206, 209, 210, 257, 260, 328, 330, 363, 380, 404, 431, 495, 507, 509, 521.
Jeans, J., 44, 50, 185.
Jessen, P., 135.
Jessop, T. E.
Jiménez, M., 251.
Joaquín de Fiore, 319.
Johansson, I., 135.
Johnson, M., 496.
Jolivet, R., 7, 36, 38, 135, 197.
Jonás, H., 135.
Jones, W., 520.
Jordán, E., 319.
Jordán, P., 178, 179, 180, 182.
Jörgensen, C., 135.
Joule, 50.
Juambelz, J., 210.
Juan Capréolo, 38.
Juan Crisóstomo (San), 112.
Juan de la Cruz (San), 205, 419, 421.
Juan de Guevara, 382, 383.
Juan Hispalense. 382.
Juan de Salas, 383.
Juan de Santo Tomás, 513.
Juan de Torquemada, 382.
Juana Inés de la Cruz (Sor), 386.
Juhos, B., 135.
Jung, C. G., 135, 245, 379.

K

Kafka, G., 135.
Kallen, H. M., 135.
Kant, 28, 99, 103, 104, 125, 128, 132, 152, 153, 158-160, 166, 178, 192, 205, 206, 227, 228, 251, 252, 256, 287, 303, 308, 328, 329, 340, 343, 355, 363, 378, 424, 425, 489, 490, 493, 505, 508, 509.
Kattsoff, L. O., 135.
Kauppi, R., 135.
Kegley, Ch. W., 135.
Kepler, 42, 368.
Kerenyi, K., 136.
Kibre, P., 316.
Kierkegaard, 6, 30, 32, 99, 198, 200-202, 209, 254, 255, 358, 363, 378, 423, 432, 433, 438, 444, 489, 495, 501, 502.
Klages, L., 495, 507.
Kleene, St. C., 300.
Klibanski, R., 496.
Klimke, F., 47, 219.
Klubertanz, G. P., 136.
Koch, R. A., 136.
von Koenigswald, G. H. R., 532.
de Kolosvary, G., 134.
Körner, S., 136.
Kotarbinski, Th., 136.
Koiré, M. A., 496.
Kränzlin, G., 136.
Kreisel, G,. 136.
Kretschmer, E., 244, 521.
Krizvovljan, A., 265.
Krzesinski, A., 136.
Kuhn, H., 263.
Kuipers, K., 136.

L

Labérenne, P., 48, 232.
Laberthonnière, L., 134.
Lachance, L., 229.
Lachelier, 259.
Lacroix, H., 136.
Lacroze, R., 136.
Ladd, G. T., 54.
Laín Entralgo, P., 405.
Laínez, D., 527.
Landazuri. Soto, 531.
Landgrebe, L., 136.
Landucci, P. C., 38.
Langevin, P., 173.
Lankes, 520.
Laplace, P. S., 178, 285.
Lara Mínguez, D. de, 134.
Lasbax, E., 136.
Láscaris, Comneno, C., 262.
de Latil, P., 134.
Lauffer, S., 136.
Lauth, R., 217.
Lavelle, L., 99, 134, 197, 259, 260, 380.
La Vía, V., 136.
Lázaro, O., 128.
Lázaro, Ros, A., 381.
Lazzarini, M. R., 406.
Le Roy, G., 136.
Le Senne, R., 237, 392.
Lechat, P. H. J., 136.
Leclerq, J., 336.
van Leeuwen, A. F., 138.
Lefèvre d'Etaples, J., 118.
Lehrmann, Ch., 136.
Lehrmann, G., 136.
Leibniz, 128, 225, 252, 253, 362, 378, 489, 490, 506.
Leirós Fernández, E., 136.
Lemaître, G., 46, 169, 171, 174, 175, 177.
Leniewski, St., 297.
Lenoble. R., 136, 250.
León XIII, 90, 93, 95, 98, 514.
León, L. de, 475.
Leonardi P., 401, 532.
Leonardo da Vinci, 119, 377.
Leopardi, G., 221.
Lequier, 231.
Lerate, M. R., 136.
Lerois, G., 338.
Leroy, A. L., 136.
Leverrier, 42.
Levinas, E., 198.
Liddell, A. Forbes., 136.
von Liechtenstern, Chr. R., 139.
Liguori, E., 136.
Lindworski, J., 53.
Linfert, 230.
Linke, P. F., 136.
Lins, M., 136.
Lion, A., 136.
Lipps, 340.
Litt, Th., 80-83.
Littré, 48.
Litwinski, L., 136.
Locke, 248, 249, 491, 492.
Lombardi, F., 136.
Londhey, D. G., 136.
López Ibor. J. J., 245, 405.
Lorenzen, P., 136.
Lossada, L., 293, 294, 295.
Lossky, N., 136, 217.
Lotz J. B., 13, 136, 266.
Lotze, H., 147.
Lozina-Lozinsky, C., 136.
Luce, A. A., 491.
Lucrecio, 333, 375.
Lugo, J. de., 513.
Lukasiewicz, J., 136.
Luño Peña, E., 403.
Lupasco, S., 136.
Luten, 229.
Lutero, 252, 531.
Luyten, N., 369.
Lyttleton, 180.
Lloyd, A. C., 136.

M

Maccagnolo, E., 119.
Mach, E., 361.
Madariaga, S. de, 385.
Maier, A., 315, 321.
Maignan, M., 250, 251.
Malacarne, V., 317.
Malagoli, L., 321.
Malebranche, N., 133, 248, 249, 365.
Malgaud, W., 136.
Malraux, A., 209.
Mangold, J., 235, 236.
Manselli, R., 314.
Manser, G. M., 36.
Mantilla Pineda, B., 136.
Maquiavelo, 490, 513.
Maragall. J. de, 517.
Marc, A., 136, 267, 369.
Marcel, G., 18, 21, 29, 33, 99, 104, 197, 203, 207, 209, 210, 230, 365, 380, 404.
Marchesan, M., 125, 403.
Marciano Capella, 499.
Marco Aurelio, 165.
Maréchal, J., 237, 419.
Margolins, H., 136.
Mariani, S., 230.
Marías, J., 136, 404.
Maricttti, A., 136.
Maritain, J., 192, 347, 362, 380, 511.
Mark, K., 335.
Market, O., 507.
Márquez, G., 404.
Marsilio de Padua, 513.
Martín, G., 128.
Martín, R. M., 136.
Martín de Riquer, 316.
Martínez del Campo, R., 281.
Martínez Gómez, L., 196.
Martínez Ruiz, E., 136. 402.
Martins, J., 190, 191, 194.
Marx, K., 197, 201, 202, 260, 355, 356, 357, 404, 490.

Masi, R., 267.
Masullo, A., 136.
Mathäus, C. T., 134.
Matisse, G., 136.
Matons Rossi, C., 6.
de Mattei, 230.
Mausbach, 461.
Maswell, J. C., 42.
Mayer, J. R., 45.
Mays, W., 136.
Mc Cracken, D. J., 136.
Mc Iver, A. M., 136.
Mc Keon, R., 136.
Mc Kie, J. I., 136.
Mc Kinsey, S. C. C., 136, 138.
Mc Vittie, 169.
Medi, E., 173.
Mehauden, M., 136.
Mekkers, J. P. A., 136.
Melden, A. I., 136.
Meléndez, B., 401, 531, 533.
van Melsen, A. G. M., 139, 238, 240.
Mendelssohn, 252.
Mendoça, A., 134.
Menéndez Pelayo, M., 313, 317, 322, 492, 507, 508.
Mengüsoglu, T., 136.
Menne, A., 136.
Mercier, A., 136.
Mercier, D., 128, 369, 381.
Merlan, F., 136.
Merlan, Ph., 136.
Merlau Ponty, M., 105.
Mersenne, M., 249.
Mesnard, P., 136, 230.
Messer, A., 54.
Messner, J., 220.
Metz, A., 136, 185.
Meumann, E., 54.
Meyer, H., 136, 490.
Meyerson, I., 133, 362.
Meyerson, M. E., 186.
Michaud-Quantin, P., 136.
Michel, P. H., 496.
Michelson, 235.
Michotte, A., 521.
Miguel Angel, 230, 376.
Miguel, R. de., 531.
Mill, J. St., 518.
Millán Puelles, A., 125, 404.
Miller, H., 136.
Milne, E. A., 173, 176, 177, 178, 182, 184.
Mincio de Murrovalle, 318.
Mindán Manero, M., 136.
Minkowski, E., 136.
Mir, J., 44.
Mirkine-Guetzevitch, B., 136.
Miroglio, A., 136.
Mohanty, J. N., 136.
Moisés, 35.
Molina, L. de., 189-195. (passim)
van Moll, J. A. M., 139.
Mollat, G., 320.
van Molle, G., 139.
Mommsen, T., 333.
Mónaco, N., 47.
Mondolfo, R., 128.
Monroe, 54.
Montaigne, 221.
Montesquieu, C., 524.
Moore, Ch. A., 137.
Morandini, F., 137.
Morando, D., 264.
Moreau, J., 131, 137.
Moreaux, T., 532.
Morpurgo-Tagliabue, G., 137.
Moruelos, G., 137.
Moscato, A., 137.
Moschetti, 128.
Muckermann, F., 217.
Mueller, Al., 47.
Müller, L., 217.
Müller, O., 321.
Muñoz Alonso, A., 127, 137, 276, 404.
Muñoz, J., 137, 415.
Muñoz, P., 461.
Muralt, E. de., 315.
Murray, H. A., 245.
Murty, K. Sátchidananda., 137.
Myhill, J., 137.

N

Naber, Al., 266.
Naess, A., 137.
Nájera, J. de., 251.
Namer, E., 137.
Napoli, C. J., 203.
Nédoncelle, M., 137.
Nemesio, 112.
Nernst, 49.
Neuhaeusler, A., 174.
Newton, 42, 180, 249, 252, 280, 285, 368, 491, 509.
Nicolás d'Autrecourt, 119, 513.
Nicolás de Cusa, 136, 230, 490, 496.
Nicolodi, M., 137.
Nietzsche, 16, 147, 201-203, 209, 258, 267, 363, 489, 490, 495, 507, 509.
Nifo, A., 239.
Nishida, K., 137.
Nittel, J., 137.
Noda, M., 137.
Nöel, M. L., 128.
Noelke, Fr., 49.
Nota, J. H., 137.
Nuchelmans, G., 137.

O

Obrador Alcalde, S., 392.
Oedingen, K., 137.
Ofstad, H., 137.
Oggioni, E., 137.
Ohe, S., 137.
Oliger, L., 320, 321.
Olmos, E., 316.
Opocher, E., 137.
Ortega, A. A., 400.
Ortega y Gasset, J., 106, 250, 257, 258, 337, 384, 404, 405.
Ortegat, P., 457, 463.
Ortiz de Vega E., 400.
Ottaviano, C., 319.

P

Pablo (San), 20, 112, 163, 164, 283, 418, 531.
Pacaud, 504.
Paci, M. E., 137, 406.
Pacios, A., 8.
Pacotte, J., 137.
Padalino, F., 137.
Padovani, U. A., 128.
Palacios, L. E., 262.
Palanco, F., 251.
Paliard, J., 136, 217.
Palmés, F. M., 53, 354.
Palmieri, D., 38.
Paniagua Arellano, J. A., 317, 322.
Päniker, R., 50, 137.
Panis, N., 137.
Pap, A., 137.
Papini, G., 452.
Papp, D., 174, 184.
Para du Phanjas, F., 251.
Paracelso, 327, 489, 507.
Pardo, R., 137.
Parelman, 116.
Parent, 229.
Pareyson, L., 137, 508.
París, C., 137, 262.
Parménides, 116, 239, 282.
Pascal, B., 201, 221, 378, 458, 459.
Pastor Díaz, 384.
Paulsen, A., 340.
Paumen, J., 137.
Peano, 135.
Pedro Abelardo, 504.
Pedro Hispano, 138, 360, 499.
Pedro Juan de Olivi, 265, 315, 320, 321.
Pelloux, J., 137.
Pelster, F., 120, 321.
Peltzer, 230.
Pelzer, A., 501.
Pemartín, J., 137, 405.
Pépin, J., 137.
Pere d'Aragó, 321.
Perelmann, C., 300.
Pérez de Urbel, J., 531.
Peris Torres, S., 400.
Perrimezzi, J. M., 251.
Perrin, 49.
Perticone, G., 230.
Pesch, T., 38, 47.
Petit, P., 9.
Petruzzellis, N., 508.
van Peursen, C. A., 139.
Philippe, O., 137.
Philippe de la Trinité, 137.
Picard, N., 266.
Piccinato, 230.
Pierola, R. A., 137.
Pieron, H., 54.
Pillsbury, W. B., 53.
Pinatel, 531.
Pincherle, A., 230.
Piñera-Llera, H., 137.
Pío X, 360.
Pío XI, 90, 94, 214, 120, 222.
Pío XII, 90, 120, 186, 214, 355, 360, 380.
Piveteau, 532.
Planck, L. M., 49, 239, 367.
Plate, 43.
Platón, 36, 42, 114-117, 128, 134, 136, 138, 152, 164, 204, 206, 279, 283, 293, 294, 333, 340, 345, 348, 360, 375, 468, 498, 527, 528, 531.
Platzeck, E. W., 126, 137.
Plotino, 28, 114, 133, 138, 375, 420, 458, 533.
Plutarco, 280.
Pohlenz, M., 165.
Poincaré, H., 35, 45, 378.
Polakovitch, A., 137.
Ponticiano, 443, 444.
Popma, J. K., 137.
Popper, K. R., 137.
Portalié, E., 461.
Pou y Martí, J. M., 313 321.
Pozo, M., 350.
Prado, G. del, 336.
Pro, D., 137.
Proclo, 375.
Protágoras, 527.
Pruche, B., 229.
Pucelle, J., 137.
Puigrefagut, R., 125.

Puschkin, 221.
Pusineri, G., 264.

Q

Quattrocchi, L., 137.
Quental, A., 382.
Quevedo, F., 205.
Quiles, I., 137, 210.
Quine, W. V. O., 137, 300.
Quiroga, M. B., 137.

R

Rabelo, F., 194.
Rabeneck, J. 189-194. (passim)
Raeymaecker, L., 265.
Raju, P. T., 137.
Ramanuja, 247.
Ramírez, S., 120, 404.
Ramón Lull, 126, 311, 312.
Ramos, P., 134.
Ramsey, I. Th., 137, 292, 299.
Ranulf, S., 137.
Rapaport, D., 245.
Ravaisson, F., 259.
Rawlins, F. I. G., 137.
Raymond de Meüillon, 315.
Reale, M., 137, 230.
Reding, M., 137.
Rees, D. A., 137.
Regis, L. M., 229, 511.
Reichenbach, H., 289, 290, 298, 307, 370.
Reinach, A., 532.
Reinke, J., 42.
Reistaedler, 47.
Renato de Nantes, 320.
Renauld, J. F., 137.
Renouvier, C., 231, 259.
Reuchlin, 326.
Rey Pastor, J., 210.
Reymond, A., 137, 259.
Reyna, A. E. de, 134.
Riber, L., 423.
Ribot, Th., 53.
Richard, R. L., 291.
Rickert, H., 341.
Ricoeurt, P., 198.
Riddell, 186.
Rideau, E., 50, 175.
Riefstahl, H., 137.
Riehl, A., 236.
Riemann, F., 179.
Rieser, M., 137.
Rilke, R. M., 379.
von Rintelen, F. J., 139.
Rivas, A., 318.
Roberto Grosseteste, 118, 133, 134, 136.
Robertson, D. W., 169.
Rochedieu, E., 137.
Rogerio Bacón, 377.
Rohner, A., 37.
Roig Gironella, J., 125, 137, 263, 403, 433.
Rojas, B. de, 250.
Romanell, P., 137.
Römer, 368.
Ronchi, V., 496.
Rorschach, H., 245.
Ros, A. de, 267.
Rosal, J. del, 531.
Rosenkranz, 508.
Rosmini, A., 137, 250, 253, 254, 379.
Ross, W. D., 115.
Rossi, G., 137, 264.
Rossi-Landi, F., 137.
Rostand, F., 137.
Rotenstreich, N., 137.
Rousseau, J. J., 133, 220, 378.
Rousselot, X., 352, 463.
Royce, J., 208.
Rubert Candau, J. M., 210, 402.
Rubió y Lluch, A., 313, 315, 316.
Rubió, J., 313, 322.
Rudy, Z. H., 137.
Ruiz de Santayana, J., 384.
Ruskin, 221.
Russell, B., 175, 203, 205, 287, 289, 290, 291, 295, 299, 300, 361.
Russell, L. J., 138.
Russo, F., 48, 319, 320.
Rüstow, A., 299.
Ruvo, V. de, 134.
Ruyer, R., 233.
Ruyssen, Th., 138.

S

Saarnio, U., 138.
Saavedra Fajardo, 383.
Sagner, G., 235, 236.
Sagra, R. de la, 383.
Saguens, J., 250.
Salamucha, J., 499.
Salmón, E. G., 511.
Sánchez, F., 327, 343, 533.
Sánchez-Mazas, M., 138, 262.
Sánchez-Reyes, E., 317-318.
Sánkara, 247.
Sanmartí Boncompte, F., 263, 403.
Sant'Anna, D. J. A., 138.
Santiago de Viterbo, 119, 377.
Santillana, G. de, 496.
Sanvisens, A., 263, 403.
Sanz Ibáñez, S., 401.
Sapper, K., 138.
Sarabia y Zorrilla, R. A., 138.
Sarton, G., 313, 322, 496.
Sartre, J. P., 7, 18, 21, 28, 32, 33, 104, 166, 167, 198, 201, 205, 207-210, 261, 262, 263, 380, 404, 423, 428, 431, 433, 434.
Saswitha, 138.
Savioz, R., 21.
Scarlata, G. P., 138.
Schaaf, H., 275, 276, 278, 279, 283, 286.
Schaaf, S. S., 138.
Schaerer, R., 138.
Schanz, 47.
Schatzmann, M., 48.
Scheler, M., 365, 379, 457, 459, 460, 461, 466, 473, 478, 495, 507, 532.
Schelling, F. G., 30, 203, 205, 253, 490, 508.
Schepers, E., 138.
Schiller, F., 508, 521.
Schilpp, P. A., 138.
Schlick, 49.
Schmaus, M., 405.
Schmidt, 376.
Schmidt, A., 138.
Schmidt, G., 533.
Schmidt-Phiseldeck, K., 138.
Schmit, K., 527.
Schneider, F., 138.
Schneider, H. W., 138.
Scholz, H., 300.
Schoonbrood, D., 138.
Schopenhauer, 509.
Schotte, J., 138.
Schottlaender, R., 138.
Schrempf, Ch., 7.
Schrödinger, E., 180.
Schubart, W., 106.
Schulze, R., 54.
Schweikert, G., 138.
Schweltzer, 47.
Schwertschlager, 46.
Sciacca, M. F., 6, 7, 128, 138, 259, 264, 404, 461.
Scimé, S., 138.
Searles, H. L., 138.
Secchi, A., 42, 46.
Seldmayr, H., 230.
Seeliger, 49.
Seguin, 50.
Selvaggi, P. F., 138.
Séneca, 152, 165, 531.
Sepich, S. R., 138.
Sergescu, P., 496.
Sertillanges, A. D., 37, 47, 50.
Servien, P., 138.
Setschkareff, W., 217.
Sforza, C., 230.
Shakespeare, 377.
Siebeck, P., 276.
Siegmundund, G., 138.
Siguán, M., 402.
Silva-Tarouca, A., 138.
Silvestre Mauro., 38, 513.
Simmel, F., 379, 495.
Simplicio, 280, 281.
Sisson, C. H., 138.
de Sitter, W., 169, 175, 182.
Siweck, P., 138.
Sklodowska, M., 346.
Slocker, L. P., 402.
Smith, 356.
Smith, G., 511.
Sócrates, 164, 279, 283, 293, 294, 375, 517, 527, 528.
Sófocles, 280.
Soldevila, F., 313.
Soleri, G., 366.
Somenzi, V., 138.
Somerville, S., 138.
Soto, D., 189, 513.
von Spakovsky, A., 139.
Spearman, 520.
Spencer, 179.
Spengler, O., 106, 116, 403, 490.
Spiegelbergh, H., 138.
Spirito, U., 131, 138, 256, 257, 533.
Springmeyer H., 138.
Stählin, 223.
Stampa, 531.
Stattler, B., 235, 236.
van Steenberghen, F., 222, 524.
Stefanini, L., 128. 138. 256, 533.
Stegmüller, F., 193-195.
Stein, E., 131, 181, 502.
Stein, G., 172.
Steinberg, A., 138.
Stensens, N., 506.
Stenzel, 115.
Stephenson, 244.
Stern, A. L., 138.
Stern, W., 245.
Stoffer, H., 138.
Strasser, St., 369.
Struve, W., 138.
Suárez, F., 38, 53, 89, 91, 99, 104, 152, 153, 155-157, 167, 194, 225, 268, 309, 343, 359, 383, 490, 513, 514, 531.
Suerdmont, 41.
Suppes, P., 136, 138.
Swendenborg, 134.
Swift, J. D., 221.
Szondi, L., 245, 393.

T

Taeuber, W., 138.
de la Taille, M., 416, 422.
Tales, 290.
Tarski, A., 297.
Tatarkiewez, L., 138.
Taubes, J., 138.
Taylor, Sh., 496.
Tcheou Touen-Yi, 500, 501.
Tchou, Hi., 500. 501.
Teetaert, A., 320.
Tello, B. D., 138.
Ten Hoor, M., 138.
Teofrasto, 133.
Teresa de Jesús (Santa), 416. 421, 502.
Terstenjak, A., 138.
Testa, A., 138.
Theodoridis, Ch., 138.
Thibon, G., 197.
Thiel, M., 138.
Thimme, W., 415.
Thomasius, 252.
Thomson, W., 42, 45, 50, 390.
Thonard, F. S. 138.
Thorndike, 133, 313, 316, 322, 520.
Thum, B., 267.
Thurstone, 520.
Thyssen, J., 138.
Tiraboschi, G., 317.
Tisseau, P. H., 7, 8.
Titchener, E. B., 54.
Toccafondi, E. T., 138.
Todolí, J., 138.
Toledo, F., 38, 516.
Tollemaere, M. de, 267.
Tolmann, R. C., 169, 173.
Tolstoi, L., 217, 220, 221.
Tomás de Aquino (Santo), 23, 27, 28, 37, 40, 50, 53, 89, 92 94, 109, 112, 116-118, 120-122, 135, 152, 155, 183, 189, 199, 206, 212, 214, 225, 252, 281, 362, 365, 366, 376, 381, 383, 416, 499, 500, 502, 514-526 (passim).
Tomás Moro (Santo), 504.
Tomás de Vío, (Cayetano), 36, 376, 512, 513.
Tomé, A., 531.
Tondelli, L., 319, 320.
Tongiorgi, S., 38.
Torrado, L., 268.
Torricelli, 248.
Tosca, J. V., 251.
Toulmin, S., 138.
Toynbee, A. J., 380.
Trasimaco, 528.
Tremblay, R., 220
Trouillard, J., 138.
Tudurí, R. G., 138.
Tudurí de Goya, M. G., 138
Tuixans, I., 318.
Tummers, S. H., 138
Turbiano, M. C., 138
Tusquets, J., 135, 263, 403.
Tymieniecka, A. T., 138
Tyndall, 43, 48.

U

Ubeda Purkiss, M., 401, 402.
Ubertino de Casale, 320.
Ueberweg, F., 276, 277, 285.
Ulrick, H., 7.
Ulrico de Estrasburgo, 117.
Unamuno, M. de., 201, 384, 405, 423, 430, 431, 432, 433, 444.
Unsoeld, 197.
Urmeneta, F. de, 128, 134.

V

Vaihinger, G., 104, 128.
de la Vaissière, J., 53.
Valencia, G., 38.
Valensin, A., 406.
Vander Kerken, L., 138.
Vanni-Rovighi, S., 139.
Vansteenkiste, C., 229.
Varrón, 165.
Vasa, A., 139.
Vasallo, A., 139.
Vasconcelos, J., 533.
Vauvenargues, L., 221.
Vázquez, G., 38, 194, 513.
Vázquez, J. A., 139.
Vázquez de Mella, 343.
Vecchi, A., 139.
Vega, 423-453, (passim)
Vélez Cantarell, J. M., 210.
Véneto, J., 118, 119.
Ventosa Aguilar, J., 125, 263, 403.
Verneaux, R., 139, 197.
Verrier, R., 318, 322.
Veuthey, L., 139.
Vial, J., 139.
Vicente Ferrer (San), 321.
Vico, G. B., 248, 258.
Vig, J. L., 139.
Viganò, M., 267.
Villanueva, I., 317.
Virasoro, M. A., 139.
Virasoro R. 139.
Virchow. 43.
Viret, 532.
Virieux-Reymond, A., 139.
Vischer. 508.
Viscount, S., 139.
Vitoria, Fco. de, 383, 513.
Vives, J. L., 322.
Vogel, C. J., 134.
Vogt, H., 173, 182, 186.
Vollenhoven D. H. Th., 139.
Volta, A., 42.
Voltaire, 524.
Voltes, P., 504.
Vorländer, K., 192.
Vuk-Pavlovic, P., 139.

W

de Waehlens, A., 15, 438.
Wagner, R., 108, 379.
Wahl, J., 139, 199, 201.
Waismann, A., 139.
Wallon, H., 54.
Ward, J., 53.
Washington, L., 230.
Webb, 520.
Weber, J. P., 139.
Weber, M., 202.
Weil, E., 139.
Weil, S., 380.
Wein, H., 139.
Weinschenk, C., 139.
Weischedel. W., 139.
Weisse, 508.
von Weizsäcker, C. F., 49, 241, 370.
Welte, B., 265.
Wenzl, A., 139, 370.
Werkmeister, W. H., 139.
Whitehead, 206, 289, 300, 361, 364, 490, 497, 518.
Wickersheimer, E., 312, 313, 315.
Wilpert, P., 139.
Wilson, 87, 115.
Windelband, W., 282, 340.
Wisdom, J. O., 139.
van Wispen Tot Sevenaer, C. M. O., 139.
Wittaker, E., 51, 174, 186.
de Witte, A. J. J., 134.
Wittgenstein, L., 361, 379.
Witt-Hansen, J., 139.
Wolff, E., 139.
Woodworth-Mathews, 245
Workman, A., 139.
von Wright, G. H., 139.
Wunderle. 47.
Wundt, W., 340.

X

Xenófanes, 282.

Y

Yoshioka, K., 139.

Z

Zameza, 531.
Zaragüeta, J., 125, 139, 385.
Zeller, E., 283, 374.
Zermello, 289.
Ziegler, K., 340.
Zifreund. W., 139.
Zonneveld, P., 139.
Zoumpos, A. N., 139.
Zubiri, X., 385, 404.

2.—Indice general de autores reseñados en la sección BIBLIOGRAFIA (revistas, literatura, filosofía española e hispanoamericana y bibl. sobre el existencialismo).

A

Abbagnano, N., 196, 358.
Abelé, J., 364
Abrabanel Yehudá, L. H., 382.
Achury Valenzuela, D., 383,
Adler, A., 390.
Adriani, M., 253.
Adúriz, J., 209.
Aftalión, E. R., 394.
Aguado, E., 196.
Aguilera, F. M.ª, 374.
Agustín (San), 375.
Ahrfield, J. A., 391.
Alameda, J., 376.
Alberto de la V. del Carmen, 383.
Alcorta, J. L., 196, 257, 380, 381, 393, 394, 397, 524.
Alejandro, J. M.ª, 384.
Alexander, Ld., 207.
Allende Lezama. L., 396.
Almanzora Valdez, M., 381.

Aloisio de la V. del Carmen, 390.
Alonso, J. M.ª, 196, 376, 389.
Alonso Fueyo, S., 196, 204, 385.
Alonso, M., 382.
Alquilé, F., 204, 207.
Altaner, B., 375.
Altwegg, M., 367.
Alvarez de Linera, A., 196, 385.
Alvarez, U., 376.
Amador del Pueyo, M., 375.
Andérez, V., 390.
Andersen, W., 196.
Anquín, N. de, 196, 375, 376, 378, 379, 388.
Anselmo (San), 376.
Arai, A. T., 204.
Aranguren, J. L. L., 196, 200, 204, 381, 385, 397.
Araquistáin, L., 383.
Arendt, H., 196.
Arias, J. M., 391.
Aristóteles., 375.
Arnou, R., 196, 200.
Aróstegui, A., 374.
Artigas, J., 378, 396.
Asti Vera, A., 387, 388, 396.
Astrada, C., 204, 380, 398.
Aumann, J., 397, 516.
Avelino, A., 386, 388.
Ayala, F. de, 394.
Aybar, B., 388, 389, 395.
Ayer, A. Y., 359.
Azpiazu, J., 395.

B

Baeumler, A., 201.
Balic, C., 122.
von Balthasar, H., 204.
Ballatitz, G., 196.
Báñez, D., 383.
Barbey, L., 396.
Barona Becerra, A., 377.
Barrio, J. del, 389.
Barth, H., 196.
Barth, T., 121.
Barth, T. O., 204.
Barzun, J., 381.
Basch, E., 202.
Battaglia, F., 196, 203, 260.
Bayón Chacón, G., 396.
Beaufret, J., 204.
Beck, M., 203, 205.
Beigbeder, M., 207.
Belaral, I., 252.
Belaúnde, V. A., 381.
Belleza, V. A., 196.
Bellisario, V., 201.
Beltrán de Heredia, V., 382, 383.
Beneyto, J., 398.
Benítez, H., 197, 388.
Benito y Durán, A., 384, 396.
Berger, G., 259.
Bergerón, D. M., 391.
Bergua, J. B., 375.
Besold, F., 391.
Bespaloll, 205, 209.
Bessey, A., 204.
Betancourt, E., 205.
Betancur, C., 377, 389.
Bettoni, E., 117.
Beuse, M., 201.
Biemel, W., 204, 205.
Biggeri, C., 388.
Binder, K., 382.
Bingham, W. V., 391.
Biturro Suárez, J., 365, 387.
Blanco, J. E., 397.
Blanco Catacora, F., 396.
Blondel, M., 207.
Bobbio, N., 197, 358, 398.
Bobik, Y., 120.
Bochenski, I. M., 197.
Bogliolo, L., 116, 248.
Bohlin, T., 201.
Boisson, G., 391.
Bollnow, O. F., 197.
Boneo, D. S. de, 396.
Bonetti, A., 255.
Bontadini, G., 256, 363, 364.
Borgman, P., 117.
Bottone, P., 379.
Boutang, P., 207.
Boyer, Ch., 197.
Bozzetti, G., 254.
Braido, P., 205, 207.
Brandariz, F., 377.
Brecht, F. J., 203.
Brennan, R. E., 391.
Briefs, G. A., 395.
Bröcker, W., 205.
Brown, R. H., 205.
Brugger, W., 386.
Brunello, B., 253.
Brüning, W., 381, 389.
Brunner, A., 197, 386.
Bucca, S., 374.
Brucceri, S., 197, 205.
Buchel, W., 310.
Budde, F., 372.
Bujanda, J., 390.

C

Caba, P., 388, 390, 393.
Cabanelas, D., 382.
Campbell, R., 207.
Camus, A., 197.
Canale Cánova, A., 374.
Cano, L., 395.
Cappelletti, A. J., 375.
Carballo Picazo, A., 382.
Carlini, A., 204, 258.
Carrasco de la Vega, R., 201.
Carrel, A., 390.
Carrell, R. D., 209.
Carreras y Artau, T., 383.
Carrucio, E., 388
Caruso, L., 391.
Casado, F., 119, 377.
Casanovas, I., 383.
Casares, A. J., 197, 381, 389.
Castellani, L., 379.
Castelli, E., 197.
Castillo, S. del, 197.
Castro Pallares, A., 384.
Castro Silva, J. V., 374.
Caturelli, A., 379, 386.
Cedar, P., 202.
Celaya, G., 396.
Ceñal, R., 205, 206, 207, 250, 380, 383.
Ciarlo, H. O., 379.
Cid, G., 203.
Cilleruelo, L., 376
Clark, J., 116.
Colaço, P., 247.
Collins, J., 197, 201, 203, 207, 209.
Colomer, L., 388.
Conde, F. J., 385, 394, 395.
Copleston, F., 203, 205, 207.
Corbin, H., 204.
Cordero, A., 386.
Corral, L. del, 391.
Cortabarría, A., 376.
de Corte, M., 207, 209.
Crippa, R., 259.
Cruz, J. L., 205.
Cruz Hernández, M., 205, 379, 384, 385.
Cuenet, Cl., 207.
Cuesta, S., 197, 388.
Cueto Fernandini, C., 387.
Cuevas, E., 375.
Cuisinier, J., 207.

CH

Champly, H., 197.
Chaves Villa, H., 398.
Chávez, J. M., 382.
Chénu, J., 209.
Chestof, L., 201.
Chiodi, 204, 205.

D

D'Amore, B., 366.
Dawson, C., 398.
Debray, P., 203.
Defever, J., 373.
Del Cura, A., 388.
Del Vecchio, G., 395.
Delacroix, H., 201.
Deleuran, 201.
Delfgaauw, B., 207.
Delgado, H., 203, 378, 380, 391, 396.
Delhome, J., 209.
Del-Negro, W., 371.
Delp, A., 205.
Dempf, A., 201.
Derisi, O. N., 197, 209, 377, 380, 381, 386, 387, 388, 390.
Descartes., 377.
Descoqs, P., 207.
Devauk, Ph., 248.
Díez del Corral, L., 257, 384, 398.
Dirksen, 395.
Domínguez del Val, V., 375, 382.
Doncell, J., 379
Dondeyne, A., 197.
Dostoyevski, F., 378.
Douglas, K. N., 207.
Draper, J. R., 203.
Dreyer, K., 382.
Droege, T., 205.
Dru, A., 200.
Du Bos, Ch., 209.
Dubarle, D., 207, 398.
Due Rojo, A., 390.
Dufrenne, M., 205.
Durrenne, M., 203.
Duverges, E., 379.
Dyroff, A., 205.

E

Echarri, J., 390.
Eden, 202.
Einstein, A., 380.
Elías de Tejada, F., 383, 395.
Elorduy, E., 375, 383.
Erasmo de Rotterdam., 377.
Erro, C. A., 197, 201.
Eruscione, S., 201.
Espinás Masip, J. M., 377, 378.
Estal, G. del, 380, 394.
Estiú, E., 377, 381.
Estop y Puig, Q., 197.
Estrada, A. de, 390.
Estrada, C., 196.
Estrada, J. M.ª de, 375, 388.
Etcheverry, A., 197, 361, 382.

F

Fabro, C., 197, 201, 203, 363.
Facon, N., 209.
Fairhurst St. J., 201.
Farré, L., 375, 377, 384, 385, 390.
Farrer, K., 208.
Farrí, L., 197.
Farrington, B., 375.
Fatone, V., 197.
Fay, B., 398.
Feith, R., 203.
Feliú Egido, V., 383.
Ferdinandy, M. de, 376.
Ferlov, 200.
Fernández, A., 391, 397.
Fernández, J. M., 388.
Fernández Cruz, A., 390.
Fernández Huerta, J., 396.
Fernández de Soto, A., 378.
Ferrater Mora, J., 201, 383.
Fessard, G., 209.
Festini Illich, N., 197.
Filloux, J. S., 391.
Fink, E., 387.
Fischer, A., 205.
Flasche, H., 382.
Folwart, H., 205.
Fontanilla, J. A., 384.
Fossá, M. J., 388.
Foulquié, P., 197.
Fraceschini, E., 118.
Fraga Iribarne, M., 396.
Frankl, V., 197, 386, 388.
Fraser, G. S., 209.
Frechtman, B., 207.
Freiherr von der Heydte. F. A., 398.
Freytag Loringhoff, B., 371.
Frutos, E., 201, 205, 207, 390, 395.
Fuente, A. G., 381.
Fuentes Rojo A., 384.
Fuglsang-Dangaard, 201.
Furió, L., 391.

G

Galán y Gutiérrez, E., 395.
Galindo Herrero, S., 383.
Gallegos Rocafull, J. M., 197, 207.
Gambra, R., 197, 394, 395.
de Gandillac, M., 377.
Gandolfo R., 378.
Gaos, J., 204, 205 386.
García Asensio, P., 391.
García Bacca, J. D., 387, 204, 207, 387.
García, E., 384.
García Escudero, J. M., 385.
García, F., 376.
García Hoz, V., 396, 525.
García Noreña, P., 393.
García de Onrubia, L. F., 392.
García Solano, A., 387.
García Vieyra, A., 197.
García Yebra, V., 376.
Garmendia, G., 374.
Garrigou-Lagrange, R., 389.
Gateau, 200.
Gaudenet, P. M., 395.
Gehlen, A., 203.
Geismar, 201.
Gelabert, A., 376.
Gemelli, A., 392.
Germa, A., 205.
Geurtsen, H., 205.
Ghirardi, O. A., 390.
Giacon, C., 368.
Gignoux, V., 209.
Gil Sánchez, J. J., 394.
Gillon, L. B., 257.
Gilson, E., 121, 197.
Gini, C., 394.
Giorgianni, V., 254, 526.
Godet, P., 207.
Goguel de Labrousse, E., 377, 389.
Goldschmit, W., 374, 377, 378.
Gómez Arboleya, E., 394.
Gómez Forgues, M. I., 377.
Gómez Nogales, S., 375.
González Alvarez. A., 197, 201, 386.
González Blanco, E., 377.
González Caminero, N., 197.
González, I., 393.
González Martínez, J., 197.
González Ríos, F., 197, 343.
Gonzalo Casas, M., 205, 386 389, 394, 396.
Gortari, E. de, 386.
Gottsched, H., 199.
Goudge, T. A., 519.
Grabmann, M., 376.
Grassi, E., 386
Grene, M., 207, 381.
Grinber, J., 200.
Gueroult, M., 248.
Guerra Tejada, R., 207.
Guerrero, L. J, 398
Guil Blanes, F., 378.
Guiráu, E., 197.
Gutiérrez Girardot, R., 204, 380.
Guzzo, A., 358, 368, 525.

H

Haecker, 201.
van Haech. L., 522.
Harari, M., 208.
Hartt, U. N., 203.
Hayen, A., 197.
Hegel, 378.
Heidegger, M., 204, 380.
Heinemann, F., 198.
Heinz Holz, H., 207.
Heiss, R., 198.
Hellín, J., 198, 383, 389.
Henneke, W., 398.
Hennemann, G., 367.
Hernández, J. A., 392.
Hernández de Mendoza, C., 386.
Hernández Ruiz, J., 393.
Herrán, C. M., 377.
Herrera, J. de J., 376.
Herrera Figueroa, M., 378, 389.
Hersch, J., 202, 203.
Hilkman, A. 398.
von Hildebrand, D., 393, 397.
Hirlemann, A., 398.
Hirsch, E., 200.
Hoberg, C. A., 205.
Höffding, J., 201.
Hölderling, 375.
Hollecamp, Ch., 198.
Horas, P. A., 394.
Horia, V., 398.
Hovre, F. de, 396.
Hoyo, A. del, 380.
Hoyos, M. M. de los, 382.
Hübner, K., 251.
Hugh Freeman, D., 199.
Hypolite, J., 203.

I

Ibérico, M., 378.
Ibn Rushd, 382.
Iglesias, E., 389.
Imte, F., 203.
Iriarte, J., 208, 384, 386.
Iturrioz, J., 198, 205, 381, 387.
von Ivanka, E., 198.
Izurieta Craig, J., 394.

J

Jaques, J., 198.
Jaeger, W., 374.
Jaspers, K., 203, 380.
Jeanson, Fr., 208.
Jessop, T. E., 249.
Jiménez Duque, B., 198, 381.
Jolivet, R., 198, 201, 205, 208, 209.
Jordano, J. B., 399.
Jouve, R., 209.

K

Kahl-Furthman, G., 251.
Kamiusky, J., 365.
Kampmann, T., 201, 378.
Kant., 378.
Kelsen, H., 394, 526.
Kempff Mercado, M., 386, 390.
Kirk, G. S., 375.
Klenk, C. F., 205.
Klingner, F., 374, 528.
Koch, C., 201.
Koyre, A., 205.
Kraft, J., 205.
Krebs, R., 378, 380.
Krestol, I., 202.
Kristeller, P. O., 377.
Kuhn, H., 386.
Kuiper, V. M., 198.

L

Laborde, H., 189.
Labrousse, R., 376, 378.
Lacombe, O., 375.
Laín Entralgo, P., 205, 374.
Lákatos, E., 374.
Laudgraff, L., 208.
Langfelder, O. E., 379.
Lao-Tsé, 374.
Láscaris Comneno, C., 384, 398.
Latorre y Timoneda, E., 387.
Lavelle, L., 209.
Lazaro Ros, A., 381.
Lehmann, K., 205.
Leibniz., 378.
Lenoble, L, 524.
León Reid, J., 380.
Levinas, E., 205.
Lida, R., 204.
Linero, M., 398.
Lio Brizzio, R. de los, 205.
Lizcano Pellón, M., 390.
Lizondo Borda, M., 378.
Lombardi, F., 201.
López Cuevillas, F., 385.
López Ibor, J. J., 392.
López, M. A., 387.
López Piniciano, A., 382.
Lora Tamayo, M., 393.
Losski, N. O., 382.
Lotz, J. B., 198, 203, 206.
Löwith, K., 198, 201, 206.
Lowrie, W., 200.
Loyens, W., 208.
Lucas Gioja, A., 379.
Lucas Ortueta, R. de, 395.
Luce, A. A., 378.
Lucero, H. M., 376.

Lugarini, L., 203.
Luiten, N., 369.

LL

Llambías de Acebedo, J., 206, 393.
Llambías, H. A., 386.
Llanos, J. M. de, 397.

M

Maccagnolo, E., 119.
Maeztu, R. de, 385.
Mc Naughton, R., 518.
Mc Nicholl, A. J., 384.
Maffei, F. y A. R., 375.
Mahieu, J. M. de, 390, 394.
Maisonneuve, J., 392.
Málaga García, E., 396.
Manheim, R., 202.
Mann, T., 398.
Manser, G. M., 376.
Mansion, S., 116.
Mantilla Pineda, B., 392, 395.
Mañero Mañero, S., 396.
Maquiavelo, N., 377.
Marañón, G., 392.
Marcel, G., 203, 206, 210.
Mark, S., 203, 206.
Marcuse, H., 208.
Mare, A., 362.
Marías, J., 198, 374, 384, 385, 387.
Maritano, L., 119.
Market O., 389.
Martensen, H., 201.
Martin, G., 115.
Martínez, A., 198.
Martínez Gómez, L., 397.
Martínez Ruiz, B., 384.
Martínez Torres, E., 387.
Martins, D., 206.
Mata Ros, C., 391.
Matons Rossi, Cl., 199.
Maurant, J. A., 201.
Meiler, R., 206.
Menéndez Pelayo, M., 384.
Mercado Vera, A., 387.
Merlau-Ponty, M., 209.
Mersch, V., 371.
Meseguer, P., 391.
Mesnard, P., 209.
Metz, J. B., 206.
Michotte, A., 392.
Miévielle, H. L., 361.
Miguens, J. E., 394.
Millán Puelles, A., 203, 359, 389, 396.
Millás Vallicrosa, J. M., 382.
Mindán Manero, M., 383.
Minguijón, S., 376, 399.
Minio-Paluello, L., 118.
Miotto, A., 392.
Mirabent, Fr., 198, 517.
Miró Quesada, O., 375, 380, 388.
Möller, J., 198.
Mondolfo, R., 374, 375, 387.
Montserrat, E. D., 198.
Montenegro, A., 375, 527.
Montero Moliner, F., 206, 380.
Montiveros, M. D. G., de, 396.
Montoya, R. A., 376.
Monzó Palés, O., 198.
Morales Gil, L., 396.
Morales, M. L., 197.
Morando, D., 209.
Moreau, J., 114.
Moreno. J. H., 389.
Moser, S., 115.
Mounier, E., 198.
Mourant, J., 255.
Müller, C., 201.
Müller, G. H., 198, 368.
Müller, M., 198.
Muñoz Alonso, A., 379, 386, 387, 389.
Muñoz Espinalt, C., 392.
Muñoz, J., 198, 390, 392.

N

Naber, A., 206.
Naef, H., 202.
Naranjo Villegas, A., 394, 396.
Nasalli Rocca, E., 381.
Nassip, R., 397.
Natanson, M., 398.
Neira, E., 198.
Nicol, E., 198, 386.
Nicolas, J. H., 389.
Nieto Arteta, L. E., 206, 380, 395.
Nikam, N. A., 374.
North, P., 381.
Novella Domingo, J., 387.

O

Ojea Quintana, J., 395.
Olarte, T., 198.
Olgiati, F., 359.
Olivar Bertrand. R., 399.
Olivares, 376.
Oliver Brachfeld, F., 394, 397.
Ollería, D. J. de, 393.
Ollero, C., 395.
Oltra, M., 198, 381, 390.
O'Mara, J., 198, 201.
Onís, F. de, 399.
Oñativia, O. V., 392.
Ordóñez, V., 383.
Ormaechea, J. L. de, 392.
Oromí, M., 374, 385, 390.
Ortega y Gasset, J., 206, 384.
Ortega, P., 203.
Ortegat, P., 198.
Ortiz de Zárate, L. M.ª, 379.
Ortúzar, M., 206.
Ottaviani, A. C., 395.

P

Paci, E., 203, 204.
Pacios, A., 389.
Padovani, U. A., 364.
Paisacc, H., 208.
Palacios, J. A., 395.
Palacios López, A., 397.
Palmés, F. M., 392.
Paniker, R., 387, 393, 399.
Pantano, R. D., 374, 377, 379.
Pardo, R., 388.
Pareyson, L., 198, 203, 518.
París, C., 390.
Pascal, 378.
Pastore, A., 206.
Pedro Hispano, 382.
Pelster, F., 120, 376.
Pemartín, J., 385.
Peña, M., 379.
Peñaloza, W., 378.
Peñera Lera, H., 208.
Perdomo García, J., 378, 385, 390.
Pérez Alcocer, A., 389.
Pérez Argos, B., 392.
Pérez Ballestar, J., 377.
Pérez Bulnes, J., 393.
Perpiñá Rodríguez, A., 379.
Pescador, A., 203, 390.
Petit, H., 200.
Petrements, S., 208.
Petruzzellis, N., 209.
Pfeiffer, J., 203.
Phillips, R. P., 208.
Picard, G., 208.
Picard, N., 206.
Piccione, C. C., 374.
Pichon-Rivière, J., 391.
Pico della Mirandola, J., 377.
Pierola, R. A., 382.
Pingaud, B., 207.
Pinillos, J. L., 198, 391.
Pinta Llorente. M. de la, 383.
Pinto, M. A., 380.
Piñera Llera, H., 198.
Pío XII, 393.
Pisani, L. M., 256.
Pita, E. B., 365, 377, 379, 389.
Pitirim, A. S., 392.
Plata Gutiérrez, J., 392.
Platón, 375.
Platzeck, E. W., 206, 366.
Polin, R., 208.
Ponzo, M., 392.
Porcarelli, V., 208.
Poviña, A., 394.
Prados y López, M., 391.
Prieto, J., 394.
Prini, P., 198, 210.
Pro, D. F., 375, 380.
Pruche, B., 198.
Przywara, E., 198.
Puig, I., 390.
Pujals, E., 398, 399.
Puppi, A., 349.

Q

Quarracino, A., 397.
Querol Gavalda, M., 517.
Quiles, I., 198, 206, 208, 381, 385, 389, 391.

R

Rahner, C., 397.
Ramírez, S. M., 376. 377, 381.
Ramis Alonso, M., 384.
Ramos Gangoso, E., 206.
Rau, E., 381, 399.
Ravagnan, L. M., 199, 381, 391.
Reding, M., 210.
Reidemeister, K., 373.
Reinhardt, K. F., 199.
Relaño, E., 396.
Renter, 201.
Restrepo Jaramillo, G., 399.
Reymond, A., 259.
Ricoeur, P., 203.
Riera, A., 395.
van Riet, G., 522.
von Rintelen, F. I., 199, 378. 381, 389, 391, 399, 524.
Rius Serra, J., 382.
Rivero Astengo, A., 201.
Riverso, E., 361.
Rivles, O., 199, 392.
Rodrigo, L., 393.
Rodríguez Avanda, L., 399.
Rodríguez Embil, L., 199.
Rodríguez Rosado, J. J., 378.
Rof Carballo, J., 392.

Roggiano, A. A., 396.
Roig Gironella, J., 199, 206, 390, 391, 397.
Roland, A. E., 398.
Roldán, A., 386.
Romano, A., 122.
Romero, D., 392.
Romero, F., 391.
Romeyer, B., 199, 201, 208, 254, 261.
Roquer, R., 201.
Rosa, R. de la, 199.
Rosales Camacho, L., 392.
Ross, E. J., 382.
Rossi, A., 387.
Rovan, J., 204.
Rovira, M., 201.
Rubert Candau, J. M.ª, 377, 382.
Rubí, B. de, 199.
Rubio, T. A., 387.
Rubio, L., 376.
Ruiz, J. J., 199.
Ruiz Cuevas, J. J., 379.
Ruiz de Santayana, J., 384.
Russell, B., 387.
Ruttenbeck, W., 201.

S

Sacristán, J. M., 392, 393, 520.
Sainz, F., 390.
Saiz Barberá, J., 206.
Salas, J., 392.
Salcedo, L., 387.
Salman, D. H., 369.
Salman Wesky, C., 373.
San Cristóbal, A., 376.
Sánchez, J. F., 398.
Sánchez-Marín, F., 376.
Sánchez Mazas, M., 379.
Sánchez Reulet, A., 199, 391.
Sánchez Sarto, L., 397.
Sánchez Villaseñor, J., 208.
Sansón, H., 383.
Santinello, G., 250.
Santos, D., 206.
Sanz de Santamaría, C., 395.
Sauer, E., 395.
Schmidt, 376.
Schneider, F., 360.
Schott, E., 206.
Schrempf, Chr., 199.
Schrey, Heiz-Horst., 206.
Schuetz, A., 208, 518.
Sciacca, G. M., 201.
Sciacca, M. F., 199, 375, 380. 382, 385, 389, 523.
Scivoletto, A., 210.
Segundo, J. L., 199.
Seligmann Silva, L. M., 375.
Sepich, J. R., 199, 383.
Serebrinsky, B., 397.
Serrano Poncela, S., 385.
Serrat y de Argila, A., 392.
Severino, E., 206.
Sevilla Andrés, D., 384.
Siebers, B., 378.
Sigmond, R., 394.
Siguán, M., 379, 392.
Sinoir, G., 397.
Slotty, M., 201.
Smith, V. E., 208.
Sobrino, J. A. de, 385.
Soler Grima, F., 204, 206.
Sonelli, A., 525.
Soria, C., 389, 394.
Soria, F., 398.
Soto Yárritu, F., 393.
Souvirón, J. M., 385.
Spender, S., 393.
Spier, J. M., 199.
Spiess, E., 206.
Stark, W., 378.
Steere, D. V., 200.
Stefani, M., 208.
Stefanini, L., 199, 528.
Stemberger, A., 206.
Stocker, A., 525.
Strolls, A., 519.
Stutton, E., 207.
Swenson, D. F., 200.
Swenson, L. M., 200.

T

Tavares, M. de la S., 210.
Tellechea, J. L., 199.
Tello, B. D., 393.
Tercera del Franco, R., 395.
Testasecca, A., 378.
Thevenaz, P., 210.
Thibon, G., 210, 393.
Thielemans, H., 199.
Thomas, L., 387.
Thomas, L., 117.
Thonnard, J. F., 199.
Tierno Galván, E., 378, 379.
Tisseau, H., 200.
Tocafondi, E., 199.
Todolí, J., 394.
Tomás de Aquino (Sto.), 376.
Tonquedec, J., 203.
Toranzos, F., 388.
Torelló, R. M.ª, 377.
Torre, G. de, 199.
Torres, J. V. M., 201.
Tovar, A., 375.
Tovar Concha, D., 379.
Toynbee, A., 399.
Trapp, G., 523.
Trejos Arcila, B., 387.
Trías, M., 398.
Tristán Liendo, J., 388.
Troisfontaines, R., 199, 208.
Trotta, R., 394.

U

Úbeda Purkiss, M., 393.
von Uexkuell, T., 386.
Unamuno, M. de, 384.
Uprimny, L., 381.
Uranga, E., 208.
Urbina, F. de, 388.
Urdánoz, T., 199, 377.
Uribe Cualla, G., 394.
Urmeneta, F. de, 383, 395, 399.

V

Vaca, C., 397.
Vajda, G., 382.
Valderrama Andrade, C., 376, 391.
Valentié, M. E., 210, 378, 380.
Vallejo, J., 390.
Vallejo Nájera, A., 199.
Vallejos, M. A. R., 378.
Valori, P., 260.
Valverde, J. M.ª, 379.
Vander Kerken, L., 517.
Vanni Rovighi, S., 118, 208.
Varet, G., 208.
Vasallo, A., 379.
Vasconcelos, J., 387, 398.
Vázquez, J. A., 379.
Vecchi, C., 201.
Vega Alonso, R., 397.
Vegas, E., 384.
Vela, F., 198, 201, 380.
Vera Arenas de Peralta, C., 398.
Verardo, R., 360.
Verneaux, R., 199.
Veuthey, L., 117.
Vial, F., 208.
Vial Larrain, J. de D., 208.
Viana, F., 199.
Vicente Aja, P., 399.
Vidal, E., 260.
Vila-Creus, P., 394.
Vilela, A., 385.
Villarejo Mínguez, E., 397.
Villoro, L., 210.
Viñas y Mey, C., 383.
Virasoro, M. A., 389, 199, 386.
Virasoro, R., 206.
Vito, F., 394.
Vivanco, L. F., 398.
Vleeschauwer, H. J. de, 258, 380.

W

de Waehlens, A., 201, 204, 206, 208, 280.
Wágner de Reyna, A., 199, 204, 206, 380, 391, 397.
Wahl, J., 199, 201, 203, 208, 210.
Wallheim, R., 382.
Warleta Fernández, L., 395.
Wechsler, D., 393, 520.
Weigel, A., 384.
Welte, B., 203, 206.
Werner, M., 199.
Werrie, P., 208.
Willwoll, A., 393.
Winowska, M., 210.
Wolff, H. F., 252.
Wundt, M., 249.

X

Xirau, J., 387.

Y

Yanitelli, V., 199.
Ycaza, J., 527.
Yela Granizo, M., 393, 521.

Z

Zamayón, P. de, 199.
Zambrano, M., 385.
Zanco, D., 399.
Zaragüeta, J., 387, 391.
Zavalloni, R., 523.
Zea, L., 386.
Zubiri, X., 204.
Zucchi, H., 378, 387.
Zunini, G., 392.